RAUL GUTIERREZ SAENZ

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSOFICAS



RAÚL GUTIÉRREZ SÁENZ
PROFESOR NUMERARIO DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DOCTOR EN FILOSOFÍA

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS

*

DECIMATERCERA EDICIÓN

*

EDITORIAL ESFINGE, S. A.
Colima, 220-503
MÉXICO 7, D. F.
1981

Primera edición: 1971
Decimatercera edición: 1981

RAÚL GUTIÉRREZ S.
Cerro Gordo, 4
México 21, D. F.

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

AL LECTOR

El propósito de este libro es ofrecer un instrumento de trabajo para los alumnos de bachillerato y de otros niveles semejantes. En vista de eso, he tenido especial cuidado en utilizar un vocabulario asequible a todos, y en seleccionar los temas que sean más apropiados para entender el hilo central del desarrollo del pensamiento filosófico.

Los autores modernos y contemporáneos están tratados con mayor detalle que los autores antiguos y medievales. La intención es que el alumno conozca las ideas centrales de los autores clásicos, como Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino; pero que se entretenga más tiempo en los filósofos actuales, cuyos temas son más interesantes e importantes para el alumnado que sale del bachillerato.

Por otro lado, he querido añadir, al final de cada autor importante, un pequeño comentario crítico, que pueda ayudar a la orientación del alumno en la valoración del pensamiento estudiado. Esto, por supuesto, no pretende limitar la libertad que cada uno tiene para asumir y aceptar ciertas tesis y rechazar otras. Haciendo uso de ese mismo derecho, me he animado a colocar dichos comentarios críticos. Al decir de Copleston,[1] *la objetividad no está reñida con una cierta inclinación doctrinal; la misma selección de datos expuestos implica un criterio y una orientación previa, por parte del autor.*

Quiero, finalmente, agradecer los finos consejos del Lic. Fernando Sodi Pallares, así como la valiosa ayuda y estímulo del Dr. Héctor González Uribe.

RAÚL GUTIÉRREZ SÁENZ

[1] COPLESTON: *Historia de la Filosofía,* Grecia y Roma, Prólogo.

PRIMERA PARTE

NOCIONES PRELIMINARES

I. Los problemas filosóficos y sus características

II. Diferencias entre Filosofía y ciencias

III. Panorama histórico de los problemas filosóficos

CAPÍTULO I

LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS Y SUS CARACTERÍSTICAS

1. LA TENDENCIA FILOSÓFICA.—La Filosofía ha surgido gracias a la curiosidad humana. Buscar la respuesta a preguntas inquietantes acerca de la verdad, el ser, la existencia auténtica, el Absoluto, la trascendencia del espíritu, el bien y el mal, es hacer Filosofía. La tendencia a investigar, a conocer el *sentido último* de las cosas, ha existido en el hombre a lo largo de toda su historia. En el mundo occidental, dicha tendencia ha descollado a partir del siglo VI a.J.C., en Grecia. La Historia de la Filosofía es la huella que ha dejado esa tendencia investigadora del hombre, es la serie de aspectos y soluciones que han descubierto los filósofos, en sus investigaciones acerca de la realidad.

Recuérdese que, según la definición tradicional, la Filosofía estudia las causas supremas de todas las cosas, es decir, los fundamentos últimos de la realidad entera. Es, además, un conocimiento científico, y, por lo tanto, debe contener el rigor característico de la ciencia. En la Historia de la Filosofía se tendrá oportunidad de captar los diferentes aspectos que ofrecen esos fundamentos supremos, y también se podrá juzgar la validez y el rigor de los pensadores expuestos.

Pero entender dichas soluciones supone haber captado las cuestiones que avivan el intelecto y lo mueven en pos de la respuesta. Plantear esos problemas es, pues, la primera labor en el estudio de la Filosofía y de su Historia.

2. LOS PROBLEMAS REFERENTES AL CONOCIMIENTO.—Se trata de determinar la validez del conocimiento. ¿En qué con-

diciones es verdadero? ¿Cuándo alcanzamos efectivamente la verdad? ¿Hasta dónde alcanzan y se limitan nuestras facultades cognoscitivas?

La importancia de este problema resalta desde el momento en que se ofrecen varias soluciones a una misma pregunta. El hecho de que cada uno tenga su propia respuesta, y, en ocasiones, completamente opuesta a la de otros, no deja de ser inquietante, para el que pretende profundizar en la realidad. ¿Por qué no hay una respuesta única a los problemas del alma, la libertad, Dios, el bien y el mal? La misma Historia de la Filosofía, con su cadena de sistemas y soluciones, es motivo de inquietud para el espíritu filosófico.

Ha habido cinco principales soluciones al problema del conocimiento: el escepticismo, el empirismo, el racionalismo, el idealismo, y el realismo. El escepticismo niega validez a todo conocimiento; lo mejor es dudar. El empirismo sólo concede capacidad cognoscitiva a las facultades sensibles; o mejor dicho, un conocimiento es válido solamente cuando está apoyado en alguna experiencia sensible. El racionalismo, por el contrario, pretende que los sentidos engañan, y que la necesidad y la universalidad del conocimiento científico sólo se consiguen por medio de las facultades intelectuales. El idealismo, por su parte, niega que podamos llegar a conocer a las cosas independientes del sujeto cognoscente; sólo captamos nuestras propias ideas. El realismo, por último, sostiene que sí tenemos conocimientos válidos, alcanzados por los sentidos y la inteligencia, y que alcanzan a la misma realidad, la cual es independiente del sujeto que conoce.[1]

3. EL PROBLEMA DEL SER.—Éste es el problema central de la Metafísica, y se trata de preguntar acerca del ser, en qué consiste *ser* (como verbo).

Desde el principio hay que saber distinguir *el ser* y *los seres.* Éstos son las cosas y las personas (cualquier objeto que exista o pueda existir), y en Filosofía se designan mejor con la palabra *ente.* En cambio, el ser (en singular) debe ser entendido como verbo, como acto, y, justamente, la pregunta es: en qué consiste ese acto de ser, qué es ser. A partir de allí, surgen problemas colindantes, como: qué es existir, qué es una esencia, cuál es la esencia de la realidad.

[1] Todo lo referente a este inciso puede ampliarse en VERNEAUX: *Epistemología general,* Herder, Primera parte.

La Metafísica ha sido el centro de las preocupaciones de los filósofos; pero también ha sido el centro de los ataques contra la Filosofía. En la actualidad, algunos filósofos existencialistas, como Heidegger y Marcel, tratan de investigar el ser en su máxima generalidad y profundidad.

4. EL PROBLEMA DEL ABSOLUTO.—Se trata del problema de la existencia y la esencia de Dios. Todos los filósofos han tratado el tema. Hasta los ateos han tenido que fundamentar o explicar el motivo de su negativa.

Por ahora, lo importante es darse cuenta de que este problema se estudia en Filosofía, independientemente de la religión que se profese. Las soluciones que dan los filósofos se mantienen en el plano de las facultades naturales del hombre, preferentemente en un nivel racional. La fe y la Revelación se asumen posteriormente, como fundamentos de la Teología.

Últimamente se ha extendido el ateísmo; pero eso no significa que la única respuesta actual a dicho problema sea la negación de Dios. Hay innumerables sabios de este siglo cuya postura es perfectamente teísta, por ejemplo: Bergson, Marcel, Husserl, Scheler, Jaspers, etc.

5. LA EXISTENCIA AUTÉNTICA DEL HOMBRE.—En la actualidad ha tomado auge el existencialismo, cuyo tema central es la elucidación de las características de la existencia auténtica del hombre. Se trata del problema más humano que pueda afectar a cada uno; de su resolución depende la tónica de la vida a seguir.

¿Es la libertad lo esencial en la vida humana? ¿Son, acaso, los valores morales lo más importante? ¿En qué consiste la autenticidad? ¿Cómo debe llevarse a cabo la interrelación y comunicación humanas? ¿Cómo se degrada el nivel humano de existencia auténtica? Tales son las principales cuestiones que se pretenden resolver en dicha corriente.

6. EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN Y EVOLUCIÓN DEL UNIVERSO.—El problema del tiempo y del espacio, de la evolución y de la esencia de la materia, constituyen uno de los temas centrales en las obras e investigaciones de los físicos modernos. Generalmente son los científicos los que se han de-

dicado a penetrar filosóficamente en dichos asuntos. Lo importante es aclarar que, en el momento en que una persona trata de fundamentar los conocimientos en cuanto tales, en su propio ramo, en ese momento está haciendo Filosofía. La Cosmología es la rama filosófica que trata dichos asuntos, y fue una de las primeras que se cultivaron entre los griegos.

7. LOS PROBLEMAS DE LA LÓGICA, LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA.—El tema típico de la Lógica es el orden de los conceptos. A ella corresponde dictaminar acerca de las estructuras mentales, los procesos correctos en el raciocinio, las leyes de todo pensamiento bien estructurado, como el de las definiciones, las divisiones, las categorizaciones, la conversión de proposiciones, las inferencias inmediatas a base de oposiciones, etc.

A la Ética le corresponde tratar las cuestiones acerca del bien y del mal. Su importancia deriva del papel rector que dicha ciencia adquiere en la mente de quien la escudriña y llega a soluciones fundamentadas. Junto con ese problema se conectan el de la obligación en armonía con la libertad, el de las categorías de valores, el de las virtudes, el de la autonomía en correlación con la heteronomía, etc.

Es a la Estética a la que le corresponde el estudio del arte y la belleza. Similarmente se consideran los problemas de la actividad artística, la intuición estética, la proyección sentimental, las categorías estéticas, etc.

Una vez reseñados los principales planteamientos filosóficos, podemos describir sus características generales.

8. CARACTERÍSTICAS DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS, POR SU ORIGEN:

a) La Filosofía se basa en una *actitud innata* del hombre, en una tendencia que pertenece a su naturaleza, y por la cual se lanza a la búsqueda de soluciones a los problemas que lo afectan. Esa tendencia hacia la verdad, ese ímpetu de conquistar lo desconocido, la búsqueda de un más allá que da sentido a la vida, es el origen *a priori* de la Filosofía.

Se puede negar la Metafísica como ciencia —tal es la tesis kantiana—, pero no se puede negar la tendencia humana para hacer Metafísica. El mismo Kant aceptó dicha tendencia. En

consecuencia, el origen de la Filosofía debe buscarse en algo *a priori,* en algo que caracteriza al hombre en su misma esencia: la tendencia a la búsqueda de lo atemático dentro de lo temático, de lo implícito dentro de lo explícito, del fundamento, dentro de las tesis científicas.

b) Por otro lado, *a posteriori,* se puede observar que todo sistema filosófico ha tenido su origen a partir de una intuición general, que sirve como estructura del resto de las tesis de ese autor. Esa intuición filosófica es donadora de sentido, es universal, es integral, y logra, con su captación, la síntesis de elementos, a primera vista, dispersos.

Ejemplo famoso de síntesis filosófica es el de Platón, el cual, con su distinción entre el mundo de las Ideas y el mundo de la materia, ha abierto para siempre una discusión acerca de sus relaciones, sus interacciones, distinciones y unificaciones. También Santo Tomás de Aquino, con su teocentrismo, proveniente del cristianismo, o Kant, con su revolución copernicana, han logrado todo un sistema filosófico, a partir de su genial intuición.

9. CARACTERÍSTICAS DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS, POR SU OBJETO.—Los problemas filosóficos presentan características muy nítidas, por el objeto que tratan. Podemos distinguir tres: fundamentación, universalidad y humanismo.

a) En primer lugar, la Filosofía pretende una *fundamentación suprema* de todas las tesis que sustenta. Filosofar consiste en profundizar hasta los cimientos o bases sobre las cuales se edifica la estructura de las tesis afirmadas. Esto es lo mismo que estudiar las causas supremas, tal como reza la definición tradicional de Filosofía.

b) Y no sólo en profundidad, sino también en *extensión,* la Filosofía quiere abarcar todo cuanto existe, todo ente. Así es cómo la Metafísica, núcleo de la Filosofía, tiene como objeto al ser. Que la Filosofía abarca todo absolutamente, quiere decir que alcanza un nivel trascendental y traspasa los niveles categoriales o particulares.

c) Y por último, la Filosofía es un saber *plenamente humano,* en el sentido de que penetra justamente en los temas y

cuestiones que afectan íntimamente la vida personal de cada hombre. Así por ejemplo, la Filosofía es la que trata los temas existenciales, tales como la libertad, el amor, la intercomunicación personal, la fidelidad, la obligación, el bien y el mal, el fin supremo y la felicidad. De este modo, al mismo tiempo que llena los requisitos de una ciencia en cuanto al rigor y orden que de ella se exige, así también llena los temas propios de un estudio propiamente humanístico. La Filosofía es, pues, una síntesis equilibrada del saber humano.

10. CARACTERÍSTICAS DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS, EN CUANTO A SU RESOLUCIÓN:

a) La Filosofía, en cuanto a la resolución de sus problemas, sigue un método eminentemente *racional.* Lo cual no significa que se desechen los datos empíricos, pues, al contrario, éstos constituyen, precisamente, el material sobre el cual la inteligencia profundiza y encuentra su causa o razón. El método filosófico es, pues, un uso equilibrado de experiencia sensible y razón, es experimental-racional.

b) Y por fin, la Filosofía es *desinteresada,* en cuanto que el propio conocimiento de sus tesis, problemas y soluciones proporciona, por sí mismo, una plena satisfacción al intelecto que los contempla. La Filosofía constituye, por sí misma, un objeto valioso, al cual tiende la inteligencia como finalidad plena. Obtenerla, contemplarla y saciarse en ella es una misma cosa. Lo cual no es obstáculo para que, posteriormente, en una actitud práctica, sea posible obtener aplicaciones, utilizaciones y derivaciones, sea para fundamentar otras ciencias, sea para regir y ordenar la propia vida.[2]

[2] Este tema puede ampliarse en: MARITAIN: *Introducción a la Filosofía,* Club de lectores; ROBLES: *Propedéutica filosófica,* Porrúa; VON HILDEBRAND: *¿Qué es la Filosofía?,* Razón y fe; DIEZ BLANCO: *La Filosofía y sus problemas,* Ed. Scientia.

Capítulo II

DIFERENCIAS ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Con el concepto de Filosofía ya explicado en el capítulo anterior, podemos dar ahora una idea más clara de ella si la comparamos con el saber científico tal como actualmente se entiende, es decir, con las ciencias experimentales. Una vez distinguida la Filosofía con respecto a las ciencias experimentales, haremos una comparación de las soluciones que dan ambos niveles del saber frente a un mismo tema a elucidar, por ejemplo, frente al hombre, al mundo, al número, a la conducta humana, o frente a la belleza.

1. Diferencia entre causas próximas y causas últimas.—La Filosofía estudia causas últimas (o supremas), mientras que las ciencias experimentales estudian causas próximas. Por ejemplo, al estudiar el movimiento, la Física capta el tema por medio de las fuerzas, roces, pesos y equilibrios, que afectan a los cuerpos. Éstas son las causas próximas, y se distinguen porque permanecen siempre en el plano de lo sensible y de lo experimentable. En cambio, la Filosofía examina los dos principios que explican todo devenir en su forma esencial, a saber, el acto y la potencia. Éstas son causas supremas, y ya no permanecen en el nivel sensible; sólo se captan en el nivel inteligible.

En otras palabras, el filósofo trata de llegar hasta la esencia del objeto estudiado, y su explicación es en sentido vertical, pues abandona el nivel sensible y experimental. En cambio, el científico elabora explicaciones en sentido horizontal, dentro del nivel experimentable.[1] La diferencia fundamental de

[1] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* Ed. Esfinge, cap. V.

ambos tipos de saber reside, pues, en su diferente objeto formal.[2]

2. LA TOTALIDAD Y LA PARCIALIDAD DEL OBJETO MATERIAL. —Solamente la Filosofía pretende abarcar la totalidad de las cosas; su objeto material es el más amplio que pueda darse. En cambio, las demás ciencias son particulares, es decir, estudian una parte o sector determinado, entre todos los entes.

A este respecto, ya hemos aclarado (en los cursos de Lógica y Ética) que aun cuando la Filosofía estudia las mismas cosas que tratan las demás ciencias, sin embargo no se confunden Filosofía y ciencias, porque el objeto formal es diferente en cada una.

3. MÉTODO EXPERIMENTAL Y MÉTODO RACIONAL.—Las ciencias experimentales subrayan la necesidad de la experiencia sensible, y así es en efecto, pues las leyes de la naturaleza no se deducen de ciertos principios, sino que tienen que observarse de un modo sensible, aun utilizando la experimentación.

Por su parte, la Filosofía, aun cuando no puede prescindir de la experiencia sensible, insiste en el método racional y en el uso del entendimiento, gracias al cual es posible captar las esencias, los primeros principios y las causas supremas que fundamentan al Universo.

4. DIFERENCIA ENTRE EPISTEME Y SOFÍA.—Otro modo de captar la diferencia entre los dos tipos de saber, está en lo que Aristóteles llamó *episteme* y *sofía*.

Episteme es la ciencia, pero entendida, no como un conjunto de verdades, sino como un hábito intelectual demostrativo. El sujeto que posee esta cualidad tiene facilidad para demostrar con rigor y exactitud sus asertos, puede fundamentar sus tesis, o sea, da las causas de lo que sostiene.

Por su parte, *sofía* es la sabiduría que ama el filósofo (*filos:* que ama; *sofía:* sabiduría), y consiste en una conjunción

[2] Una provechosa ampliación del tema del presente capítulo puede obtenerse en las siguientes obras: MARITAIN: *Filosofía de la Naturaleza,* Club de lectores; MARITAIN: *Los grados del saber,* Club de lectores; AUBERT: *Filosofía de la Naturaleza,* Herder; SERRANO: *Filosofía de la Ciencia Física.*

de *episteme* y *nous*. La Filosofía, por lo tanto, incluye también la *episteme* o hábito demostrativo, pero añade algo más: el *nous*.

Nous es el hábito intuitivo de los primeros principios; es la cualidad mental (virtud intelectual, dice Aristóteles) por la cual un sujeto tiene facilidad para remontarse de un modo intuitivo hasta los primeros principios que sirven de base a toda demostración.

Por lo tanto, *sofía*, en cuanto contiene *episteme*, participa del rigor científico, y en cuanto contiene *nous*, profundiza hasta los primeros principios. He aquí la semejanza y la diferencia entre ciencia y Filosofía. El filósofo es, pues, un científico que profundiza hasta las causas y primeros principios.

5. LOS GRADOS DE ABSTRACCIÓN.—Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino explicaron la triple graduación de la abstracción formal.

En el primer grado, que corresponde a la Física,[3] se prescinde de la materia individual, y se estudia al ente móvil.

En el segundo grado se prescinde de la materia sensible, y se estudia al ente *quantum* (la cantidad). En este nivel está la Matemática.

Por fin, en el tercer grado se prescinde de toda materia, y se estudia al ente en cuanto tal, en el más amplio horizonte posible, que se llama trascendental, y que abarca a todo cuanto existe. Este tercer grado de abstracción formal es el que corresponde a la Metafísica, núcleo de toda la Filosofía.

En consecuencia, las ciencias particulares pertenecen a un nivel categorial (particularizado), y solamente la Metafísica se remonta al nivel trascendental (completamente universal).

6. LA FILOSOFÍA, CIENCIA RECTORA DE LAS DEMÁS.—Como consecuencia de todo lo anterior, podemos ahora sentar que la Filosofía, desde el momento en que va hasta los primeros principios, es una ciencia rectora; y esto por dos razones:

[3] Mayores precisiones sobre los grados de abstracción pueden consultarse en: MARITAIN: *Filosofía de la Naturaleza*, Club de lectores, cap. III; y, del mismo autor: *Los grados del saber*, Club de lectores, pág. 69. A este respecto es importante la observación crítica de AUBERT, en: *Filosofía de la Naturaleza*, Herder, pág. 289.

La Filosofía rige a todas las demás ciencias, porque fundamenta los principios de ellas. En el momento en que un científico analiza los principios de su propia ciencia, *ipso facto* está haciendo labor filosófica. Por ejemplo: las Matemáticas se ocupan de las relaciones entre cantidades; pero en el momento en que un matemático revisa y critica las bases de su certeza y los principios que le sirven para fundamentar sus raciocinios, traspasa el límite de su campo y toca el de la Lógica o de la Teoría del Conocimiento, que son ramas típicas de la Filosofía. Justamente es lo que ha sucedido en los siglos XIX y XX, cuando los matemáticos lograron aclarar tesis que ahora se contienen en la rama llamada Lógica matemática, y que debe entenderse como una ampliación de la Lógica aristotélica.

Por otro lado, la Filosofía también es una ciencia rectora, porque da normas que rigen la conducta humana, basándose en el análisis de la naturaleza del hombre y de sus exigencias, con lo cual deriva las líneas generales de una existencia auténticamente humana.

Para terminar de aclarar el tema de la diferencia entre ciencias y Filosofía, veamos brevemente cómo existen soluciones en diferentes planos, para los mismos asuntos problemáticos.

7. Las soluciones de la Cosmología y de la Física.— La primera es una ciencia filosófica, y la segunda es una ciencia experimental. Las dos tratan de los entes materiales, en cuanto móviles. Pero la Cosmología estudia la esencia, la estructura primaria de los cuerpos, y así es como surge la teoría de la materia y la forma (*hilemorfismo*), que explica los coprincipios fundamentales en la estructura o esencia de un cuerpo sensible. También ella se dedica a estudiar la esencia del cambio, del espacio, del tiempo, etc.

Por su parte, la ciencia Física, con sus experimentos, logra penetrar las causas horizontales de los fenómenos estudiados en la materia. Así por ejemplo, estudia al calor como causa de la dilatación de los metales, la ley de la relación entre la presión, el volumen y la temperatura de los gases, etc.

8. La Psicología racional y la Psicología experimental.—La primera es una ciencia filosófica, y estudia el tema del alma, de sus facultades (inteligencia y voluntad), la inmortalidad, la espiritualidad, la libertad, la persona. En cambio, la Psicología experimental estudia preferentemente los fenómenos observables y sus explicaciones, en sentido horizontal; por ejemplo, el estímulo, y la reacción correspondiente. Utiliza "tests", estadísticas, experimentos hechos en gran número de personas. Así es como han surgido leyes, como la de Weber (que relaciona la sensación y el estímulo), y también el interesante estudio sobre el inconsciente, a partir de Freud.

9. La Ética, en relación con el Derecho.—También se puede establecer un paralelismo entre la Ética y el Derecho. La primera estudia racionalmente el plano del deber ser, lo que es exigible de acuerdo con la naturaleza humana. Su fruto está en las normas naturales, llamadas así porque están inscritas en la misma naturaleza humana, como exigencias propias de su estructura esencial; no son creaciones o inventos del hombre. El Derecho también estudia el plano de lo normativo, sólo que se refiere a las normas positivas, las que el hombre inventa para complementar y concretar las normas naturales.

Para fundamentar las normas éticas, es preciso recurrir al estudio ontológico de la naturaleza humana y de la recta razón. Para fundamentar las normas positivas del Derecho, hay que conocer empíricamente la situación real de la sociedad, y sus necesidades concretas. Por supuesto, hay que conocer también la Ética, cuyas normas han de concretarse.[4]

10. Otras ciencias paralelas.—Por último, se puede mencionar otras ramas de la Filosofía que tienen su correspondiente paralelismo en alguna ciencia experimental. Por ejemplo: la Filosofía de las Matemáticas estudia la esencia de las cantidades, los fundamentos de su certeza, etc., mientras que la Matemática estudia las relaciones entre cantidades.

[4] De todos modos, una fundamentación completa del Derecho exigiría una meditación más profunda, que justamente se denomina "Filosofía del Derecho".

La Estética filosófica trata el tema de la esencia del arte y de la belleza. Su método es racional. En cambio, una Estética científico-experimental trataría los mismos temas, pero en el plano de lo experimentable; sus métodos estarían hechos a base de "tests", estadísticas, observaciones en la historia y en la civilización actual.

CAPÍTULO III

PANORAMA HISTÓRICO DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Antes de entrar detenidamente en el estudio de cada filósofo, en el orden cronológico, es preciso dar un panorama general de ellos, que permita, de un solo vistazo, la ubicación de los mismos en las épocas históricas y la asociación de su nombre con su teoría o tema central.

1. LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS.—En el siglo VII antes de Jesucristo, nace el primer filósofo griego: Tales de Mileto. Él y los siguientes filósofos jónicos (Anaximandro y Anaxímenes) tratan de expresar cuál es el *arjé,* o constitutivo fundamental del Universo. También sobresalen las teorías de Pitágoras, llenas de misticismo y de Matemáticas; la de Heráclito, el filósofo del devenir, y la de su opositor, Parménides, que elucubra la primera teoría del ser, y por lo cual se le considera como el iniciador de la Metafísica.

Anaxágoras (siglo V a.J.C.) esboza una teoría sobre el *Nous,* espíritu divino; en cambio, Demócrito y Empédocles insisten en el materialismo. Por otro lado, los sofistas (Parménides, Calicles, Gorgias) hacen gala de su aptitud dialéctica, y plantean el relativismo como postura filosófica. Sócrates será el enemigo más temible de dicha postura. Con esto queda iniciado el movimiento filosófico de Atenas, que culmina en los siglos V y IV, como a continuación veremos.

2. EL APOGEO GRIEGO.—Sócrates, Platón y Aristóteles forman el triunvirato de los grandes filósofos griegos. El primero, con su método "mayéutico" y su teoría del concepto; el segundo, con su teoría de las Ideas, y su estilo literario; y el tercero,

con la estructuración de las principales ramas filosóficas, como Lógica, Metafísica, Ética, Psicología racional, y Política; todos ellos elevaron la Filosofía a un rango de primer orden.

De aquí en adelante, todos los filósofos se hacen acreedores de las aportaciones de estos genios. En ciertos autores es clara la influencia de Platón o de Aristóteles. La Edad Media, por ejemplo, será una lucha en favor de uno o de otro autor; el platonismo tuvo primacía en los primeros siglos de cristianismo; sólo después del siglo X fue redescubierto Aristóteles.

3. LA FILOSOFÍA CRISTIANA MEDIEVAL. — Sobresale San Agustín, en el siglo V, con su teoría de la iluminación, y la aplicación de la teoría platónica al cristianismo. En el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino sintetiza a Aristóteles con el cristianismo. Los dos autores forman el núcleo de la Filosofía cristiana en sus respectivos siglos.

La escolástica tuvo su época de decadencia. Se mencionan principalmente dos autores: Duns Scoto y Guillermo de Occam. El primero es el "Doctor Sutil", y el segundo cae en un fideísmo y en un nominalismo, por todos conceptos criticables.

La segunda parte de este libro tratará de explicar los pensamientos respectivos de los autores mencionados, y otros que pertenecen a la misma época, antigua y medieval. En esa época, la Filosofía suele ser realista, aplicada al mundo y al hombre. Solamente en la Época Moderna la Filosofía tomará el problema del conocimiento como la base y el inicio de todo filosofar.

4. LA FILOSOFÍA RACIONALISTA.—En la Época Moderna, sobresale el racionalismo de Descartes, prolongado luego con Malebranche (ocasionalismo), Spinoza (panteísmo) y Leibniz (teoría de las mónadas). Estamos en los siglos XVII y XVIII. La atención quedará centrada en las disputas filosóficas de la corriente empirista contra la racionalista.

5. LA FILOSOFÍA EMPIRISTA.—En Inglaterra es donde principalmente florece el empirismo, aun en nuestros días. Francis Bacon, primero, y luego Locke (rechazo de las ideas innatas), Berkeley (paradójicamente, también idealista) y Hume, con sus famosas críticas contra el principio de causalidad y el concepto de substancia, son los principales autores.

6. KANT Y LOS IDEALISTAS GERMANOS.—Como un intento de síntesis entre racionalismo y empirismo, está la teoría de Kant, en el siglo XVIII. A su genio siguieron los tres idealistas germanos más importantes: Fichte (idealismo subjetivo), Schelling (idealismo objetivo) y Hegel (idealismo absoluto). Estos autores representan la cumbre de la especulación filosófica. El análisis, la profundidad, la complejidad de expresión, y el espíritu sistemático son las características propias del genio germano idealista.

7. LOS FILÓSOFOS DEL SIGLO XIX.—Primeramente hay que mencionar, en el siglo XIX, a los dos grandes críticos de Hegel, que son Kierkegaard (precursor del existencialismo) y Marx (con su materialismo dialéctico). Enseguida está otra pareja: Nietzsche (teoría del Superhombre) y Schopenhauer (con su pesimismo absoluto). Comte, con su doctrina positivista, completará el cuadro de estos filósofos.

La tercera parte de este libro estará dedicada a los pensadores de esta Época Moderna, desde Descartes hasta Comte. La cuarta parte abarcará exclusivamente a los autores del siglo XX.

8. LOS FILÓSOFOS DEL SIGLO XX.—En primer lugar, está el autor que ha iluminado a la Filosofía del siglo XX: Edmundo Husserl, fundador del método fenomenológico. Enseguida, hay dos corrientes que se derivan directamente de Husserl, a saber, el existencialismo y la Axiología.

Dentro de la corriente axiológica, estudiaremos a Scheler. Por su parte, el existencialismo cuenta con cuatro autores principales; dos son alemanes: Heidegger y Jaspers; dos son franceses: Sartre y Marcel. Heidegger insiste en que su tema no es tanto el hombre, sino el ser en general. Jaspers es famoso por su concepto de la Trascendencia (Dios). Sartre es un franco antiteísta, y su existencialismo queda definido como un pensamiento que asume todas las consecuencias de la negación de Dios. En cambio, Gabriel Marcel es un filósofo católico, que ha logrado profundos análisis de las situaciones humanas, que aparecen en íntima concordancia con las verdades cristianas. Terminaremos con Russell, autor básico en el positivismo lógico.



SEGUNDA PARTE

FILOSOFÍA GRIEGA Y MEDIEVAL

CAPÍTULO IV

LOS PRESOCRÁTICOS

Para facilitar el aprendizaje de la Filosofía de los griegos, se ha dividido este período en tres etapas: origen, apogeo y decadencia.[1]

En el origen de la Filosofía griega se encuentran los filósofos llamados presocráticos, desde Tales de Mileto, seguido por Anaximandro y Anaxímenes, hasta Anaxágoras y Demócrito.

El apogeo de la Filosofía griega está determinado por los tres clásicos: Sócrates, Platón y Aristóteles.

La decadencia del pensamiento griego viene en la cuádruple ramificación helenista: hedonismo, estoicismo, eclecticismo y escepticismo; hasta lograr, ya en el siglo III d.J.C., una breve luminaria, en la figura de Plotino.

1. TALES DE MILETO.—En la costa de Asia Menor, en la ciudad de Mileto, se origina el pensamiento filosófico occidental.

Tales de Mileto (muerto en 545 a.J.C.), uno de los siete sabios de Grecia, político, matemático y astrónomo, asentó la primera tesis que podríamos llamar de nivel filosófico.

La pregunta a resolver por este pensador y sus sucesores fue la siguiente: ¿Cuál es el elemento o principio básico que constituye a todas las cosas? ¿Cuál es el *arjé* (principio) de la *fysis* (naturaleza)?

Tales responde que ese principio universal está en el *agua.* El agua es el elemento que constituye a todas las cosas. Se trata de un primer intento para penetrar en la esencia de las cosas. Actualmente esa teoría nos puede parecer ridícula; pero

[1] Sobre el período de los griegos, puede ampliarse la información en las siguientes obras: COPLESTON: *Historia de la Filosofía,* Grecia y Roma, Ed. Ariel; DE YURRE: *Historia de la Filosofía griega,* Ed. del Seminario, Vitoria; GRENET: *Historia de la Filosofía antigua,* Herder.

el hecho de que la mente humana se aplique a la solución de un problema fundamental, o mejor, intente fundamentar y reducir a la unidad la inmensa variedad de las cosas, es ya un paso gigante en la historia del pensamiento. Es justamente el origen de la Filosofía.

También se encuentra en los fragmentos de Tales la siguiente frase: "Todas las cosas están llenas de dioses." Con lo cual se nota en este autor la idea de un *hilozoísmo,* es decir, una animación psíquica de las cosas, lo cual sería el motor de la evolución universal.

De Tales de Mileto se cuenta que, por observar las estrellas, se cae en un pozo. Pero también se dice que, habiendo previsto una abundante cosecha de aceitunas, manda construir almacenes y molinos, que le proporcionan una considerable fortuna. Es el primero que logra medir la altura de las pirámides, basándose en la sombra que proyectan, y logra predecir un eclipse de Sol (mayo de 585 a.J.C.).

2. ANAXIMANDRO.—Más joven que Tales, propone una segunda explicación sobre el principio que constituye a todas las cosas. Lo llama el *ápeiron,* o lo indeterminado. En efecto, para que se pueda hablar de un principio que compone a todas las cosas, se requiere que ese principio no sea ninguna de ellas; tiene que ser algo anterior a ellas, lo indeterminado. Esto es, por supuesto, un avance con respecto a Tales.

3. ANAXÍMENES.—Muere por los años 523 a 528. Pretende que el principio de todas las cosas debe ser algo sutil y amorfo, y cree que es el *aire,* que envuelve a toda la Tierra, el principio del cual se hacen todas las cosas.

En el año 494 es destruida la ciudad de Mileto, y con esto termina la serie de los primeros pensadores que se dedican a responder a uno de los grandes problemas filosóficos, a saber: ¿Existe unidad en la variedad de todas las cosas? ¿Hay algo a partir de lo cual todo se ha hecho?

4. PITÁGORAS.—Pitágoras (582-497 a.J.C.) nació en la isla de Samos, cerca de la costa de Asia Menor. Se traslada a Crotona, en la Magna Grecia (sur de la península itálica), y allí funda una especie de monasterio, cuyos miembros tienen que someterse a rudas prácticas ascéticas.

Es el primer filósofo que se otorga tal nombre. No quiere llamarse sabio, sino "amante de la sabiduría". Cree en la metempsícosis o transmigración de las almas, doctrina importada de Oriente, que luego es aceptada por el mismo Platón.

Matemático y astrónomo, da origen al famoso teorema geométrico que lleva su nombre, y sostiene la teoría de la "música de las esferas celestes", según la cual los planetas y estrellas producen sonidos, de acuerdo con sus respectivas distancias a la Tierra.

En Filosofía, su tesis más importante es la de que la esencia de las cosas está en los *números*. Cada número simboliza algo; por ejemplo, el número cuatro es la Justicia; los números pares son femeninos, y los impares, masculinos. También esta teoría va a influir sobre Platón.

Obsérvese ahora que el principio o esencia de las cosas ya no es un elemento material. Por primera vez se pretende explicar la materia a partir de algo inmaterial, como es el número.

5. HERÁCLITO.—No se conocen sus fechas de nacimiento y muerte. Su apogeo tuvo lugar por los años 504-501 a.J.C. Se le llama el Oscuro, por el estilo de sus escritos, a base de metáforas, las más de las veces llenas de contradicciones. Era melancólico y misántropo.

Es el filósofo del devenir, y de la tensión de los contrarios dentro de la unidad. "Todo cambia" *(panta rei)*, es la frase que se le atribuye, como símbolo de su tesis, según la cual no hay nada en reposo. Nadie se mete dos veces en el mismo río. La esencia de las cosas es el *fuego*. La guerra es la reina y la madre de todas las cosas.

Sin embargo, explica que el devenir está sujeto a una ley interna, el *Logos*, que también se ha interpretado como el dios de Heráclito.

La importancia de este autor está, sobre todo, en el contraste con Parménides. Mientras Heráclito insiste en el *devenir*, Parménides va a asentar con firmeza la tesis del *ser único, inmutable y eterno.*

6. PARMÉNIDES.—Nace, aproximadamente en el año 515, en Elea (también al sur de Italia). Conoce a Sócrates e in-

fluye notablemente en el pensamiento de éste, y en el de Platón. Escribe su filosofía en verso, y su poema se titula *Sobre la Naturaleza.*

Critica a Heráclito y se opone radicalmente a su tesis sobre el devenir. El movimiento es calificado como una ilusión de los sentidos.

El hallazgo de Parménides es el *ser.* El ser es lo que es. Fuera del ser no hay nada. Pero, además, el ser tiene que ser *uno,* pues si hubiera otra cosa no podría estar separado de ella por algo. El ser es eterno, pues no puede provenir de nada. También es inmóvil, pues no hay otra cosa en la cual se podría mover.

Por otro lado, Parménides identifica el pensar y el ser, con lo cual inicia el movimiento idealista, que ya en Platón tiene un claro representante. Distingue también la vía de la verdad, que es el entendimiento, y la vía de la opinión *(doxa),* que está en los sentidos.

El estatismo de Parménides ha sido invocado frecuentemente por los autores que pretenden ridiculizar las teorías metafísicas acerca del ser. Cierto es que Parménides se coloca en un nivel metafísico; pero no menos cierto es que Aristóteles modificará esta metafísica, justamente en función de la merecida explicación racional del devenir.

a) Se menciona a Jenófanes como el fundador de la escuela eleática. Sin embargo, es Parménides el principal autor de dicha escuela, si hemos de creer las referencias de Platón, en sus diálogos *Teetetes,* el *Sofista* y *Parménides.*

b) Zenón de Elea es discípulo de Parménides y se ha hecho célebre por sus *aporías* o argumentos contra el movimiento. La más famosa de sus aporías es la de *Aquiles y la tortuga:* los dos compiten en una carrera, y Aquiles cede una ventaja en distancia a la tortuga; a partir de cierto instante, los dos empiezan a correr, y cuando Aquiles llegue al lugar A, donde estaba la tortuga, ésta ya avanzó otro poco, hasta el punto B; cuando, nuevamente, Aquiles llegue al punto B, la tortuga avanzó, en ese mismo lapso de tiempo, otra distancia, por pequeña que sea, y llegó al punto C; y así sucesivamente, la tortuga nunca sería alcanzada por Aquiles; luego, el movimiento no existe.

El propósito de Zenón, con argumentaciones de este estilo, es hacer ver que, racionalmente, el movimiento no puede ser explicado, sino que conduce a conclusiones paradójicas. De esta manera se adhiere a la tesis del ser inmóvil, de su maestro Parménides.

Sin embargo, aun en el plano racional, el defecto de una argumentación tal consiste en dividir los espacios, tanto en distancia como en tiempo, de acuerdo con una proporción decreciente. Si los lapsos de tiempo considerados fueran iguales, no habría lugar para esa conclusión tan absurda.

7. EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS Y DEMÓCRITO.—En pleno siglo V a.J.C., florecen estos tres personajes, inmediatos predecesores del apogeo griego.

Empédocles lanza la tesis de los cuatro elementos o raíces de las cosas: *tierra, agua, aire* y *fuego.* Por diversas combinaciones de estos cuatro elementos se consigue la inmensa variedad de todas las cosas. Además, la evolución de la materia está sujeta a dos fuerzas: el *Amor* y el *Odio.* Por atracciones y repulsiones (así entiende el amor y el odio) es como se va originando todo cuanto existe.

Anaxágoras de Clazomene (nacido hacia el año 500 a.J.C.) lleva la Filosofía a Atenas. Sostiene que la materia está compuesta por *homeomerías* o gérmenes *(spérmata)* y que el orden de las cosas está impuesto por una Mente, o *Nous.*

La importancia de su pensamiento consiste en que, a pesar de su oscuridad y de las diferentes interpretaciones a que ha dado lugar, distingue, por primera vez, el dualismo de materia y espíritu. El espíritu, mente o *Nous* es la inteligencia ordenadora del caos original a que estaba sometida la materia. A partir de este momento, la Filosofía se va a lanzar decididamente por el camino de la explicación supramaterial de la materia.

Demócrito de Abdera (460-370) está en el polo opuesto de Anaxágoras, por su materialismo. Las cosas están compuestas de partículas indivisibles, llamadas *átomos.* Las diferencias cualitativas se explican por las diferentes combinaciones cuantitativas de esos átomos. Demócrito no admite un principio espiritual que rija el orden del mundo.

Capítulo V

LOS SOFISTAS

1. Características generales.—Los sofistas eran personajes con gran habilidad dialéctica. Fácilmente podían convencer a su auditorio acerca de cualquier tesis, y, luego, de su contraria. En un principio, la palabra "sofista" designó a los sabios. Pero luego, en vista de la actitud carente de seriedad intelectual que llegaron a tomar, el vocablo se utilizó para designar a los que jugaron con la verdad y tomaron por costumbre presentar la falsedad con apariencias de verdad y corrección.

Ordinariamente hablaban en las plazas públicas, entraban en diálogo y discusión con sus interlocutores, y no enseñaban una doctrina en especial. Sus mismos sofismas les prohibían sostener una tesis en particular. En general, el relativismo hacía presa de su mente, y por eso sobresalieron las tesis ambiguas, relativas a la interpretación particular que cada uno quisiera darle. Sócrates se enfrentó con ellos. Pero, desgraciadamente, su misma actitud dio lugar a que se le confundiera con un sofista.

Sobresalieron varios sofistas; entre ellos descuellan: Protágoras, Calicles, Trasímaco, Hipias, Gorgias. Veamos las doctrinas especiales de algunos de ellos.

2. El relativismo de Protágoras.—Es famosa la frase de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas." Con este lema se consagra la postura relativista. En efecto, para ésta, todo es relativo al modo de pensar de cada uno. Cada uno tiene su propia verdad, y bien puede ser diferente a la de los demás. La frase es halagadora al oído humano. Sin embargo,

es necesario esclarecer el aspecto aceptable y el aspecto falso de dicha tesis.

3. Lo aceptable en la tesis de Protágoras.—Es un hecho que cada persona piensa según sus propias cualidades, estructuras mentales, circunstancias, educación, ambiente, y hasta según su particular estado de ánimo. Ese hecho es indiscutible, y así la frase de Protágoras sería indiscutible.

Además, hay una idea de mayor altura, que también es verdadera, y que podría ser el significado de la frase de Protágoras, a saber: cada uno debe actuar según su propia conciencia. En ese sentido, es perfectamente válido, y hasta necesario, insistir en que es la propia persona, con su conciencia, quien debe determinar lo que ha de hacer. Es la libertad y la autonomía lo que es necesario defender. La propia conciencia, en la intimidad de cada uno, es la que ha de escoger y, por lo tanto, sobrellevar toda la responsabilidad de la elección. Si sólo esto significara la tesis de Protágoras, no habría que reprocharle nada. Pero el caso es que su sentido se extiende a otro nivel, que hay que aclarar y rechazar.

4. Lo criticable en la tesis de Protágoras.—Desafortunadamente, el pensamiento de Protágoras quiere indicar que no hay ninguna instancia superior a la mente de cada uno. El sujeto debe juzgar conforme a su propio criterio, y nada más. Ante esto, es necesario aclarar que, de un modo objetivo, el hombre es un elemento dentro del Universo, y que existen infinidad de tesis cuya verdad no depende del sujeto que las juzga, sino del objeto juzgado. En este sentido, no es el hombre el criterio último y definitivo para el juicio, sino la realidad, la cosa misma juzgada. Y el hombre tiene que someterse a esa realidad, si es que quiere que su juicio sea verdadero.

Dicho en otras palabras: si la verdad es la adecuación de la mente con la realidad, entonces no queda más remedio que tratar de adecuarse a ella, y, por lo tanto, someterse y ser fiel y justo a dicha realidad. En esto consiste la objetividad de nuestros juicios. De otra manera, si el hombre fuera el criterio último, no habría modo de distinguir la verdad y la falsedad. El único modo para discernir en dónde está la verdad y la

falsedad, entre dos juicios diferentes que se refieren al mismo objeto, es compararlos con ese objeto en cuestión.

Desde el punto de vista de la Lógica, el asunto queda zanjado por el principio de contradicción, que, justamente, lo que prohíbe es dicha contradicción. Es decir, si dos proposiciones se contradicen, y están enunciadas al mismo tiempo y se refieren al mismo aspecto de la cuestión, es imposible que ambas sean verdaderas. El único modo para admitir la contradicción sería la constatación de que ésta sólo tiene lugar en la expresión, pero que, en el fondo, las dos proposiciones se refieren a aspectos diferentes del objeto discutido. Tal es, de hecho, la solución de infinidad de discusiones. Cada uno ve aspectos distintos, y los expresa con palabras que se contradicen si se toman al pie de la letra. Sin embargo, en tales casos se trata de aportaciones complementarias y perfectamente compatibles. Eso no es relativismo, y la solución está en el esfuerzo de integración (no de oposición) entre tesis diferentes.

Si se trata de integrar estos dos puntos de vista acerca de la tesis de Protágoras, podríamos concluir que si bien la razón humana es *mensurante* con respecto a lo que debemos escoger, también es *mensurata* (medida, regida) por un nivel objetivo de realidad, al cual debe someterse el mismo hombre, si de veras quiere conseguir la verdad (adecuación de la mente a la realidad).

En Ética, lo anterior se expresa diciendo que aun cuando la propia conciencia es la que debe decidir sobre lo que hay que hacer y elegir, la misma conciencia no está libre de ciertas normas naturales, a las cuales debe someterse en sus juicios, si quiere ser verdadera, realista, y efectivamente adecuada al auténtico valor. Como puede notarse, persiste el valor de la autonomía, pero al mismo tiempo persiste la participación o adecuación a los valores superiores.

Por último, desde un punto de vista práctico, nótese que un relativista, si de veras toma en serio su postura, quedaría incapacitado para exigir justicia. Con toda razón, y de acuerdo con su tesis, en el momento en que quisiera exigirla, le podrían responder que, en todo caso, eso sería "su verdad", pero la autoridad, o la parte reclamada, piensa otra cosa acerca de la justicia, y, ante eso, nada podría objetar el que se dice rela-

tivista. Y es que el relativismo, en verdad, mina todo fundamento objetivo acerca de los valores.

5. La tesis de Calicles.—Por su parte, Calicles (o bien Trasímaco, según otras versiones) sostiene que: "La ley es del más fuerte." Esto quiere decir que la persona con más energía, voz, fuerza física o mental, es la que, de hecho, ocupa el puesto de autoridad y dicta leyes, ordena, y dirige a la comunidad.

Como comentario crítico podemos decir que, si bien es un hecho que así suele suceder, no es cierto que por derecho así deba suceder. No es la fuerza la característica específica del legislador o de la autoridad. Para que un legislador efectivamente cumpla con su cometido, es necesario que llene estas dos cualidades: que con su inteligencia esté al tanto de las necesidades reales de la comunidad a su cargo, y que con su voluntad quiera efectivamente la promoción de ese bien común. Con esas dos cualidades, es posible ejercer el cargo de legislador y de autoridad. Y en ese caso, la fuerza es un auxiliar, algunas veces muy poderoso, pero no es lo que hace al legislador como tal.

6. Las tesis de Gorgias.—Otro famoso sofista es Gorgias, y su postura puede llamarse nihilismo. Se enuncia en tres célebres tesis, a saber:

1. Nada existe;
2. Si algo existiera, no lo podríamos conocer;
3. Si algo conociéramos, no lo podríamos expresar.

Uno se pregunta si, en serio, alguien es capaz de sostener tales tesis. La conclusión es que se corrobora el carácter peyorativo que se le ha dado al vocablo "sofista". Solamente jugando con las palabras y con la verdad es posible mantener esa postura.

CAPÍTULO VI

SÓCRATES

1. VIDA Y MUERTE DE SÓCRATES.—Sócrates vivió del 470 al 400 a.J.C., justamente en la época del esplendor ateniense. Fue maestro de Platón, y por éste se conoce su carácter y su pensamiento.[1]

No escribió ningún libro, razón por la cual es difícil interpretar lo que de él se escribió, a raíz de su muerte. Por Platón conocemos un Sócrates idealizado, por Aristófanes un Sócrates ridiculizado, y por Jenofonte ciertos datos históricos.

Son famosas sus enseñanzas en las plazas públicas, en continuo diálogo con sus discípulos, discutiendo temas filosóficos, especialmente de tipo ético. Su oposición con los sofistas fue radical.

Fue condenado a muerte, acusado de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad. En la *Apología de Sócrates*, escrita por Platón, se relatan los detalles del proceso y de la muerte de Sócrates. Transcurrió un mes desde el momento de la sentencia hasta el día de la ejecución, y en ese tiempo sus amigos le propusieron un plan para fugarse de la cárcel e ir a vivir lejos de Atenas. Respondió que ese acto equivaldría a una injusticia contra las leyes de la ciudad, y que, por lo tanto, prefería la muerte. Además, según se relata en el *Fedón* y en el *Critón* (obras de Platón), estaba convencido de que la muerte era el inicio de una nueva vida, puramente espiritual, y, por lo tanto, llena de felicidad, para aquellos que habían buscado la virtud en esta vida. Bebió, pues,

[1] El tema se puede ampliar en la obra de GÓMEZ ROBLEDO: *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica.

la cicuta, y con su muerte serena dio testimonio existencial de las ideas profesadas durante su vida.

2. El método socrático.—A base de preguntas que obligaban a sus discípulos a pensar por cuenta propia y encontrar la solución a los problemas, principalmente de índole moral, Sócrates sostenía con sus amigos y conocidos un diálogo lleno de ironía y de sana e inteligente intención pedagógica.

Él mismo llamó a su método, *mayéutica,* que significa "parto espiritual", y se comparaba con su madre, que era partera. En efecto, su labor pedagógica consistía, no tanto en enseñar, sino en lograr que sus discípulos reflexionaran y extrajeran, por sí mismos, sus propias ideas, con la ayuda del maestro.

Comenzaba afirmando "Sólo sé que no sé nada", para luego burlarse irónicamente del interlocutor que presumía saberlo todo. Con sus preguntas lograba, primero, hacer caer en contradicciones a su discípulo, y, enseguida, de un modo positivo, lo iba conduciendo, siempre a base de preguntas, por el camino de la verdad.

También es propio de la actitud socrática la preferencia casi exclusiva por el tema del hombre, de su conducta, su bondad y su felicidad. "Conócete a ti mismo", era el lema del Oráculo de Delfos, que Sócrates acostumbraba repetir, para llamar la atención sobre la importancia del conocimiento personal, en contraposición al conocimiento del mundo externo, que había sido el tema de los filósofos anteriores a él. Debido a esto, Sócrates es considerado como el fundador de la Ética.

3. El concepto y la inducción.—El relativismo de los sofistas fue el mayor enemigo de Sócrates. Tratar de llegar a una definición universal, es decir, a un concepto con validez para todas las cosas y para todos los sujetos, era la meta que se proponía Sócrates en sus diálogos públicos. Su mayor esfuerzo consistía en sacar a sus interlocutores del plano puramente sensible y accidental; las respuestas de éstos, inicialmente, se quedaban en los ejemplos concretos, y no acertaban a remontarse hasta la esencia, que es universal, independiente de los casos singulares en los cuales se pudiera constatar o no.

Así por ejemplo, al preguntar por la justicia o la bondad, la primera respuesta sólo hacía referencia a un caso concreto

de una persona que poseía tales virtudes. La insistencia de Sócrates lograba, al final, la captación de la esencia de esa virtud, con validez universal. Es dato curioso que en algunas obras de Platón, en donde se relatan estas discusiones socráticas, no se llega a ninguna conclusión (cfr. *Eutifrón)*, y los interlocutores se despiden prometiéndose una nueva sesión para continuar la elucidación de tan arduo problema.

En síntesis: Sócrates aparece como el pensador que de un modo expreso trata de llegar a la *esencia* de las cosas (principalmente las que se refieren al tema moral, como las virtudes). Ese proceso, que parte de lo singular y llega a lo universal, es la *inducción.* Dicha esencia es pensada en un *concepto* y se expresa en una *definición.* He aquí las bases para el conocimiento universal y necesario, característica propia de lo científico.

De esta manera, con la universalidad del concepto, en cuanto que se aplica a todos los seres de la misma especie, y también en cuanto que es inteligible para todo sujeto con uso de razón, Sócrates da un serio golpe al relativismo de los sofistas.

4. TEORÍA ACERCA DE LA VIRTUD.—Pocas tesis pueden sacarse en limpio en el pensamiento socrático. Y no sólo porque es difícil distinguir la aportación de Platón y lo propio de Sócrates, sino también porque en la mentalidad socrática todo aparece como en proceso de esclarecimiento.

Sin embargo, acerca de la virtud, destaca la curiosa identificación con la ciencia. La virtud es lo mismo que la ciencia del bien. Asimismo, el vicioso lo es sólo por ignorancia. Dicho de otra manera, un conocimiento que no logre ordenar en el propio sujeto los impulsos sensibles, no merece llamarse ciencia.

Esta doctrina, tomada en todo su rigor, no puede aceptarse, pues continuamente se dan casos de personas que conocen perfectamente el bien concreto que han de seguir y, sin embargo, no se determinan a realizarlo; escogen libremente otro camino, cuyo bien no es el que en ese momento conviene a su naturaleza y circunstancias. Eligen mal, conociendo su propio bien.

Pero además, el hombre, con su libre albedrío, tiene siempre la posibilidad de escoger entre varios bienes que efectivamente conoce, y no todos ellos son igualmente convenientes a su naturaleza. Por lo tanto, no basta conocer el bien, para seguirlo; es necesario el uso recto

de la libertad, para que elija el que efectivamente sea honesto para el hombre, en sus circunstancias concretas.

Tal parece que Sócrates no tomó en cuenta el papel de la libertad. Su tesis envuelve un cierto determinismo intelectual. Pero hasta los santos se han quejado de la ineficacia de su querer, frente al bien conocido. ¡Qué más quisiera un intelectual, que su conocimiento fuera suficiente para alcanzar la virtud! Los hechos, sin embargo, son muy diferentes: hay sabios en Ética y en Teología moral que no han alcanzado las virtudes; y, por otro lado, también hay grandes ignorantes en estas ciencias, pero virtuosos en su conducta práctica.

5. LA CADENA DE INJUSTICIAS.—Se ha atribuido a Sócrates un cierto utilitarismo (y hasta un hedonismo), en su doctrina moral. Son inseguros los pasajes que lo confirman. Me parece más apropiado entresacar un pensamiento que predicó en vida, y selló con su muerte. Es la famosa tesis según la cual "más vale sufrir una injusticia, que cometerla". Se trata de un aforismo de altísimo valor moral. Lo corriente es la aplicación de la ley del talión: "Ojo por ojo, diente por diente." Pero Sócrates insistirá en que el valor moral debe cortar esa cadena de injusticias.

La verdad de este lema se puede comprobar recurriendo a la jerarquía de valores. Cuando yo cometo una injusticia, quedo disminuido en los valores morales. En cambio, si sufro una injusticia, sólo podré quedar disminuido en valores infrahumanos, o en valores humanos inframorales, pero no en valores morales (que, como hemos visto en Ética, dependen del libre albedrío). Ahora bien, más vale un menoscabo en los valores inferiores, que no en los valores morales. Luego, más vale sufrir una injusticia, que cometerla.

Adviértase, para evitar confusiones, que la tesis socrática no prohíbe la propia y legítima defensa. Lo que prohibiría, en todo caso, es la defensa a base de nuevas injusticias. En la vida práctica, la realización de este principio es sumamente difícil. La mente logra aceptarlo en su verdad, pero el cuerpo entero tiembla ante una posible contingencia que lo colocara dentro de una elección de esta naturaleza.

En el cristianismo, este mismo principio se ha predicado con otras palabras: "No devuelvas un mal con otro mal, sino corresponde al mal con un bien; perdona a tus enemigos y hazles el bien que puedas." Podemos subrayar la importancia y la necesidad de estos principios, haciendo notar que no hay otra manera de cortar la cadena de males e injusticias que continuamente se cometen en el mundo. Sólo el uso del libre albedrío en sentido contrario al de toda la corriente, será capaz de elevar las relaciones humanas a un nivel netamente humano, evitando así la realización de aquella famosa frase de Hobbes: "El hombre es un lobo para el hombre" (*Homo, homini lupus*).

CAPÍTULO VII

PLATÓN

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Platón, cuyo verdadero nombre fue Aristocles, nació en el año 427 a.J.C., y murió en 347. De familia aristocrática, se dedicó a estudiar, viajar y escribir. Antes de los 20 años conoció a Sócrates, de quien fue discípulo, hasta su trágica muerte. Fundó la Academia, en donde se enseñaba, no sólo Filosofía, sino también Matemáticas, Astronomía y Ciencias Físicas. Uno de sus más célebres discípulos fue Aristóteles. Realizó varios viajes a Siracusa, donde trató de aplicar su teoría del filósofo-rey, pero con resultados negativos.[1]

Su obra filosófica es abundante (se cuenta más de 25 *Diálogos)* y de fino estilo poético. En forma de diálogos, salpicados de imágenes, mitos y anécdotas, sus principales libros son los siguientes: El *Fedón,* el *Fedro,* la *República,* las *Leyes,* el *Banquete,* el *Menón,* el *Teetetes,* el *Parménides,* el *Sofista,* la *Apología,* el *Critón,* el *Timeo,* y el *Hipias.*

En la *Apología* narra el proceso y la muerte de su querido maestro Sócrates. Pueden verse mayores datos de este suceso en el *Critón* y en el *Fedón,* que trata acerca de la inmortalidad del alma. Es famoso el *Banquete,* por su teoría acerca del amor. En la *República* trata acerca de la justicia, la educación, y el ideal (utópico) de un Estado. En el libro VII de la *República* se puede encontrar la famosa alegoría de la caverna. En el *Fedro* se narra la alegoría del carro alado, y trata principalmente sobre la naturaleza tripartita del alma. Acerca del conocimiento hay datos esenciales en el *Teetetes* y en el *Menón.* Difíciles de entender y de interpretar son el *Parménides* y el *Sofista,* acerca de

[1] Acerca de Platón se puede ampliar la información en los siguientes libros: KOYRÉ: *Introducción a la lectura de Platón,* Alianza Editorial; TOVAR: *Un libro sobre Platón,* Espasa-Calpe.

la teoría de las Ideas, ya en crisis. Acerca de la belleza puede consultarse el *Hipias* mayor. En el *Timeo* trata el tema del "Demiurgo". En las *Leyes*, obra póstuma, trata ampliamente, y de modo más realista, su Filosofía política.

Sin duda alguna, Platón representa uno de los más originales genios en toda la Historia de la Filosofía. Su pensamiento, auténtico racionalismo, puede ser catalogado, bajo cierto punto de vista, como idealismo, y bajo otro punto de vista, como realismo, tal como será explicado enseguida.

La principal influencia que recibió Platón fue la de Sócrates. Su teoría del concepto universal y necesario queda transfigurada en la fastuosa teoría de las Ideas, de Platón. Pero, yendo un poco más atrás, es la oposición de Heráclito y Parménides la que quiere ser asumida y resuelta en el pensamiento platónico. No hay que desechar ni lo inmutable del ser parmenídeo, ni el devenir del mundo sensible heracliteano. En vista de esos dos extremos, la intuición central de Platón es el mundo de las Ideas, verdadero ser y paradigma (modelo) de este mundo captado por los sentidos.

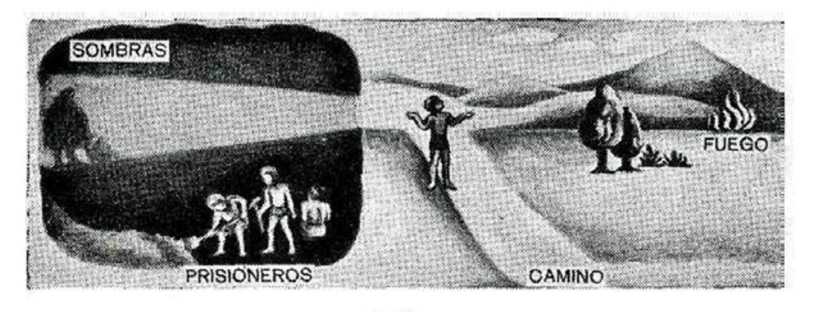
Hacia la posteridad, el pensamiento de Platón ejerció una influencia decisiva. No sólo por la oposición de Aristóteles, sino por toda la escuela neoplatónica, surgida en el seno de la Academia durante siglos. Muchas ideas que se creen de origen cristiano, en el fondo son de origen platónico-oriental; tal es el caso de la infravaloración de lo material y sensible.

Como veremos a lo largo del libro, su pensamiento queda de alguna manera transparentado en los sistemas filosóficos posteriores. Aristóteles, con su teoría de la materia y la forma; Plotino, con su teoría del Uno; S. Agustín, con su doctrina de la iluminación; Kant, con sus categorías *a priori;* Husserl, con sus esencias apodícticas; Heidegger, con su peculiar captación del ser; son, todos ellos, deudores de Platón, en forma más o menos consciente, más o menos atemática.

2. El mundo de las Ideas y el mundo sensible.—Tal vez el mejor modo de entender la Filosofía platónica es colocarse de plano en el mundo de las Ideas, pero empezando con el mito que el mismo Platón utiliza para conducir a la mente humana hasta esa su central intuición de las Ideas.

En el libro VII de la *República,* Platón narra lo siguiente: En una caverna oscura están varios prisioneros atados, desde

la infancia; no pueden ver la luz del día, ni los objetos y personas del exterior. Sólo captan unas sombras que se proyectan en el fondo de la caverna; afuera hay un camino, y, más lejos, un fuego, que origina esas sombras. Uno de los prisioneros escapa y, al principio, queda deslumbrado por la luz del día. Poco a poco se acostumbra a ver y a mirar, maravillado, los objetos y personas que antes ni sospechaba. Vuelve con sus compañeros, pero éstos no creen lo que les narra; están convencidos de que la única realidad es lo que ven en el fondo de la caverna.



Mito de la Caverna.

La explicación del mito es como sigue: Los prisioneros representan a la mayor parte de la humanidad; la caverna es este mundo sensible; el exterior es el mundo intelectual de las Ideas; el fuego representa la Idea más perfecta, que es el Bien. En este mundo captamos, sensiblemente, sólo las sombras de la verdadera y perfecta realidad, que está en un mundo aparte, invisible a nuestras captaciones cotidianas. El prisionero que se escapa es figura del filósofo, que tiene la intuición de las Ideas. Pero su enseñanza entre la gente queda simbolizada con el desprecio de los demás prisioneros ante sus narraciones acerca de un mundo superior.

El dualismo platónico queda claro desde este momento. La realidad sensible es sólo un mundo imperfecto, mudable, efímero. Pero el auténtico ser, lo verdaderamente valioso, lo perfecto, eterno e inmutable, sólo se capta intelectualmente, por medio de una intuición que el filósofo posee, y que en

vano trata de enseñar al común de la gente. Parménides y Heráclito quedan sintetizados. Cada uno de los dos mundos había tenido su defensor acérrimo en estos dos personajes. Ahora, Platón acepta las tesis de ambos, postulando la existencia real de ese mundo perfecto de las Ideas, además de este mundo sensible, que sólo existe como una sombra o participación de aquellas Ideas ejemplares. Ya veremos cómo corrige Aristóteles esta maravillosa intuición de su maestro Platón.

En resumen, las características de las Ideas son opuestas a las de las cosas del mundo sensible. Las Ideas son subsistentes (existen independientemente de la materia y del conocimiento), perfectas, eternas, inmutables, espirituales, inteligibles, universales. Por contraposición, las cosas de este mundo son una participación de las Ideas, y son imperfectas, temporales, mudables, materiales, sensibles, singulares.

a) Existe una fuerte discusión para interpretar a Platón en lo que se refiere a la separación del mundo de las Ideas. Corrientemente se explica ese mundo de las Ideas como si estuviera situado en algún lugar del espacio, aparte del mundo material. Varios textos platónicos y la interpretación tradicional así lo asientan. Pero hay que tener en cuenta que los seres espirituales no ocupan un lugar en el espacio. Por lo tanto, la "separación" debe entenderse como una *independencia de objetividad* con respecto a las cosas sensibles. Las Ideas son el correlato objetivo de nuestros conceptos universales. (Cfr. COPLESTON: *Historia de la Filosofía*, tomo I, pág. 162.)

b) A partir de esta "separación" de las Ideas (constituyentes del Valor y de la verdadera realidad), como algo que no está en este mundo, sino en un problemático más allá, se ha originado toda una serie de acusaciones contra la Metafísica, diciendo que no es ciencia de este mundo, sino de algo que está más allá de lo físico, y que, por lo tanto, es una evasión, y no interesa. Ya veremos que la Metafísica de Aristóteles, no sólo insiste en que el ser que trata es justamente el ser de estas cosas, sino que ni siquiera el nombre de Metafísica alude originalmente a su objeto, sino a la colocación de los libros de la Filosofía Primera, después de la Física. Por lo tanto, esos ataques a la Metafísica, como ciencia de algo lejano a este mundo, son injustificados.

c) Los objetos sensibles "participan" de la esencia (Forma o Idea) universal, la cual funge como modelo o arquetipo. Esta noción de participación es, tal vez, la más profunda y aprovechable en la Metafísica platónica. Ni Aristóteles, ni San Agustín, ni Sto. Tomás, ni Kant, ni Heidegger, podrán hacer caso omiso de ese concepto. El

problema consiste en explicar detalladamente la participación, sin incurrir en las acusaciones que Aristóteles lanzará en contra de Platón.

3. El conocimiento de las Ideas.—Establecido ese mundo de las Ideas como la verdadera realidad, veamos ahora cómo explica Platón el proceso humano para llegar a conocerlo.

El origen del conocimiento está en la vida prenatal. El alma espiritual tiene la intuición de las Ideas desde antes de venir a este mundo. Cuando el hombre nace, su alma es encerrada en un cuerpo material, que es "una cárcel para el alma". Debido a este desastroso acontecimiento, el alma olvida la ciencia perfecta que había contemplado; sin embargo, sus ideas innatas permanecen latentes en el fondo de su conciencia.

La experiencia sensible es ocasión para que el alma recuerde las ideas olvidadas. Debido a la semejanza y participación que tienen los objetos de este mundo con respecto a las correspondientes Ideas, el hombre, en contacto con lo sensible, despierta de nuevo las ideas que estaban adormecidas en su memoria. Por lo tanto, cuando un niño aprende Matemáticas, Astronomía, etc., lo que sucede, en el fondo, es que está recordando las ideas ya contempladas en la vida prenatal, y luego olvidadas por el nacimiento. Por eso Platón sostiene que "aprender es recordar". Esta tesis recibe el nombre de *anámnesis.*

En esta vida, el conocimiento se inicia en el plano sensible. La mayor parte de nuestros conocimientos permanece en este nivel, que se llama la *doxa* u opinión. Pero en algunos casos, el sujeto salta a la captación de la Idea, y entonces tiene un verdadero conocimiento, está entonces en el nivel de la *episteme.* Se llama dialéctica a la ascensión cognoscitiva desde lo sensible hasta lo intelectual, en busca de las Ideas más perfectas.

Aun dentro de estos dos niveles, distingue Platón dos subdivisiones en cada uno. La *doxa* puede ser *eicasía,* o *pistis.* La primera es un conocimiento ilusorio. La segunda es un conocimiento sensible verdadero, ajustado a la Idea, pero sin conciencia directa de esa Idea. Por su parte, la *episteme* puede ser *diánoia,* y *noesis.* La primera es de orden geométrico; la segunda descansa en las Ideas en sí mismas.

Ahora adquiere sentido el papel de la Filosofía, según Platón. El filósofo es aquella persona que ha logrado, con cierta

perfección, el conocimiento de las Ideas. Por lo tanto, su papel es el de rector de la humanidad. El gobernante de una república debe ser un filósofo. De no ser así, estaríamos en el caso de un ciego que guía a otro ciego. Todo esto culminará en una purificación del alma que, en definitiva, es la mejor preparación para la muerte.

a) La teoría de las ideas innatas de Platón tendrá una influencia decisiva en toda la Historia de la Filosofía. Lo importante es el hallazgo de un elemento *a priori* que sirve de norma objetiva a los juicios humanos, tanto en el terreno de las ciencias naturales como en el de la Axiología. Veremos cómo esta misma postura va a ser adoptada, de un modo mucho más refinado, por Kant y sus sucesores, otorgando a las categorías *a priori* una consistencia tal, que de allí en adelante va a ser el objeto el que se rija por el sujeto, y no al revés.

b) Ahora podrán entenderse los dos tipos de idealismo filosófico, y en cuál incurre Platón. El idealismo gnoseológico sostiene que el ser se reduce al conocer, que el conocimiento es el fundamento de todo cuanto existe. Lo contrario es el realismo, que acepta la existencia del ser, independiente del conocimiento y de las ideas. Por su parte, el idealismo ontológico sostiene que las Ideas existen independientemente de las cosas materiales y sensibles, y que son éstas las que dependen de lo espiritual. Lo contrario es el materialismo, según el cual la materia es anterior al espíritu, y éste procede de aquélla. Evidentemente, Platón se inscribe en el idealismo ontológico, pero no en el gnoseológico; se opone al materialismo, pero no al realismo.

4. El alma, las virtudes, y el fin del hombre.—El alma humana es invisible, completamente diferente a la materia; es, por lo tanto, espiritual, y su patria o sede es el mundo de las Ideas.

Con una nueva alegoría ilustra Platón su concepción acerca de la constitución interna del alma humana. Es el mito del carro alado, que se encuentra en el *Fedro,* y dice así: Cada alma es como un coche tirado por dos caballos (uno blanco y otro negro), y conducido por un auriga (cochero). El coche vuela en el espacio, y el auriga representa la parte racional del alma; el caballo blanco es dócil y tira hacia arriba, y representa el apetito irascible, o tendencia buena, de lucha y progreso. El caballo negro es rebelde, tira hacia abajo y representa el apetito concupiscible, o tendencia mala hacia el placer.

En esta concepción tripartita del alma, que no habría que interpretar en sentido material, Platón nos habla de las virtudes o perfecciones propias de cada parte. El aspecto racional se perfecciona con la virtud de la prudencia o sabiduría; con ella se logra una correcta conducción del carro alado. El aspecto o parte irascible cumple mejor sus funciones con la virtud de la fortaleza, que da ánimos en la lucha. La parte concupiscible mejora con la virtud de la templanza, o moderación en los placeres. La justicia es una cuarta virtud, que consiste en la armonización o equilibrio de las otras tres.

La Ética platónica se infiere a partir de todo lo dicho. La Idea del Bien está en la cumbre de todas las Ideas. Ella debe ser la meta de nuestra actitud práctica. Debemos aspirar a ella, y purificarnos o deshacernos de todo lo material. La norma fundamental en la conducta humana es, pues, ascender a ese mundo ideal, espiritual y perfecto, y desprenderse de este mundo material, sensible e imperfecto.

El *eros* platónico es el amor o tendencia que eleva y espiritualiza al hombre, y lo acerca al mundo de las Ideas, en cuya cumbre está el Bien, identificado con la Belleza y con Dios.

Platón arguye (en el *Fedón*) a favor de la inmortalidad del alma. La existencia de cada alma espiritual tiene lugar desde antes del nacimiento; y la muerte no acaba con ella, sino que es la oportunidad de su liberación del cuerpo y de una contemplación feliz de las Ideas, de acuerdo con su grado de purificación espiritual en esta vida. Además, después de mil años, el alma volverá a reencarnar, y así hasta nueve veces, si no logra, en cada lapso de vida terrena, una completa purificación. En casos extremos, el alma degradada podría reencarnar en el cuerpo de un animal. Esta teoría de la reencarnación, o metempsícosis, es considerada unánimemente como un legado de la cultura oriental, aprendida por Platón en su viaje a Egipto.

5. EL ESTADO.—En la *República* y en las *Leyes*, Platón explica su Filosofía política, que consta de los siguientes conceptos, principalmente:

El gobernante debe ser un filósofo. En el otro extremo están los tiranos y los poetas, los cuales deben ser excluidos del Estado, por su afición al mito engañoso. La gente se divide en

tres grandes grupos o clases: los gobernantes, los militares, y los artesanos.

Cada clase tiene, similarmente a lo que sucede con las partes del alma, su propia virtud. Así, el gobernante se perfecciona con la prudencia, los militares (que corresponden al apetito irascible) funcionan mejor con la fortaleza, los artesanos (paralelos al apetito concupiscible) deben mejorar con la templanza. La armonía entre las diversas clases sociales es la justicia.

Platón quiere que el Estado eduque a los niños y jóvenes, y propone las diversas etapas y disciplinas, correspondientes a cada edad del educando. La mujer tiene un papel equiparado al del hombre, en dicha educación.

Las dos clases superiores, de los gobernantes y de los militares, deben vivir en cierta comunidad de bienes, e incluso con relaciones sexuales controladas por el Estado. Platón favorece la eugenesia, o medios que conducen a la mejoría de la raza humana.

Era de sospechar que se inclinara por el gobierno monárquico y aristocrático, y rechazara la democracia. Esta tesis la fundamenta con su comparación del gobierno de un barco. Sólo un hombre especialmente dotado, como el piloto, puede tomar el timón y conducir a la nave a buen destino; los marineros, en cambio, sólo conseguirían desviar a la nave de su ruta correcta.

La Filosofía política de Platón ha sido tachada de utopía (algo irrealizable). Y en efecto, Platón sólo se propuso describir el ideal del Estado, sabiendo que en la práctica las cosas marchan de muy diferente manera. En las *Leyes* suaviza un poco su idealización del Estado.

6. El Demiurgo y el mundo material.—Acerca de Dios habla, principalmente, en el *Timeo* y en las *Leyes.* Se muestra francamente teísta y, mejor aún, monoteísta. Inclusive, argumenta racionalmente en favor de la existencia de Dios. A partir de sus argumentos han surgido posteriormente las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios y, siglos más tarde, las célebres cinco vías tomistas. Sus raciocinios giran en torno a la idea de causa primera y de ascensión dialéctica hasta la Idea de máxima perfección.

La esencia de Dios es el Valor Absoluto, y a veces se confunde con la Idea del Bien, que, a su vez, no parece distinguirse de la Idea de la Belleza. En otras ocasiones se menciona a Dios con el nombre de Demiurgo, o gran arquitecto.

La acción de Dios sobre el mundo no es la de Creador o Providente. Tales conceptos (creación y providencia) no fueron conocidos por los griegos, y son más bien patrimonio de la tradición judeo-cristiana. Lo que realiza el Demiurgo es el paso del *caos* al *cosmos* (orden). El Demiurgo origina el cosmos, pero entendiendo esto sólo como su ordenación, no como su creación a partir de la nada.

La materia es, pues, increada, igual que las almas y las Ideas. Éstas son las que sirven como modelos al Demiurgo en su obra arquitectónica u ordenadora.

Acerca del arte y la belleza, Platón tiene ciertas ideas originales. Por lo pronto, ya lo hemos dicho, la Belleza es una Idea inmaterial, suma de todas las perfecciones, y a la cual tiende el apetito humano llamado *eros*. La belleza de las almas y de las cosas sólo son participaciones imperfectas de aquella Belleza. El arte es concebido, más bien, como una *mímesis*, o imitación. Así, la pintura, la poesía y la música, están alejadas en dos grados respecto de la verdadera realidad. Los poetas, debido a sus mitos y engaños, deben ser desechados del Estado ideal.

7. COMENTARIO CRÍTICO.—La Filosofía de Platón ofrece, de manera genial, los siguientes puntos positivos:

a) La primacía y superioridad del espíritu sobre la materia. En la actualidad, los materialistas tendrían que estudiar con mayor detenimiento las tesis de Platón.

b) La afirmación de una ciencia absoluta e inmutable, por encima del relativismo al estilo de los sofistas.

c) La trascendencia de la vida humana con respecto a la vida presente en el mundo material.

d) El señalamiento de algo *a priori*, de cuya participación se origina el mundo entero.

Pero, en contra, podemos señalar lo siguiente:

a) La teoría de las ideas innatas y de la *anámnesis*, que nadie acepta en la actualidad.

b) La teoría de la *metempsícosis*, o reencarnación de las almas, como cierto residuo de los mitos orientales.

c) La infravaloración de la materia, del cuerpo y del plano sensible. La teoría del cuerpo como *cárcel del alma* es completamente inadmisible.

d) La unión *accidental* del cuerpo y el alma. Éste es un problema que más tarde resucitará Descartes, y luego todo el racionalismo de los siglos XVII y XVIII.

e) La *utopía* política, imposible en la práctica, como sus mismas experiencias en Sicilia se lo confirmaron.

Capítulo VIII

ARISTÓTELES

1. Características generales.—Aristóteles nació en 384 a.J.C., en Estagira (Macedonia), y murió en 322. Fue el más famoso discípulo de Platón, preceptor de Alejandro Magno, y fundador de una nueva escuela filosófica, llamada el Liceo.[1]

Su pensamiento es sistemático, ordenado, y escrito en un estilo árido, completamente opuesto al de su maestro Platón. Sus investigaciones biológicas le dan un fuerte matiz empírico y dinámico a las tesis que va a sustentar.

Parece que las obras que de él conocemos son, más bien, los apuntes de clase de sus discípulos. Sobresalen las siguientes: *Filosofía Primera* (llamada actualmente *Metafísica), Órganon* (cuyo tema es la Lógica, tradicional), *Del Alma* (que trata lo que actualmente se denomina Psicología racional) y *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Retórica, Poética,* y *Política.*

De primera importancia, en la línea central de su pensamiento, es la oposición contra el idealismo platónico. En este sentido se menciona a Aristóteles como prototipo de pensador realista. Dicho contraste se expresa plásticamente en "La Escuela de Atenas", famoso fresco de Rafael. Mientras que Platón, señalando al cielo, insiste más en la trascendencia del ser y del valor, Aristóteles señala a la tierra, subrayando la inmanencia de esos mismos temas filosóficos. El centro de la Filosofía aristotélica está en la substancia, verdadero ente real, que captamos entre nosotros y que existe independientemente del conocimiento.

[1] Es posible ampliar los conocimientos sobre Aristóteles en las obras de Quiles, Copleston, y De Yurre, cuyos datos aparecen en la Bibliografía final.

Entre los méritos de Aristóteles, no es el menor su afán sistematizador. La Lógica, la Psicología, la Ética, la Metafísica, y la Política, obtienen en sus escritos una línea y una estructura perfectamente definidas. Representa su pensamiento la plena madurez de la Filosofía griega.

Su influencia es preponderante en la escolástica del siglo XIII. En los primeros siglos del cristianismo se difundió con mayor vigor el estilo y el genio de Platón. San Agustín es un platónico cristiano. Pero más tarde el platonismo quedó a la zaga, y Sto. Tomás de Aquino desenterró, con gran riesgo, los, entonces tachados como heréticos, escritos de Aristóteles, y plasmó toda una Filosofía y toda una Teología cristianas, aprovechando la precisión del lenguaje y de los conceptos aristotélicos.

2. LA LÓGICA, LA CIENCIA, Y EL SILOGISMO.—En el *Órganon,* obra dividida en seis libros, trata Aristóteles el tema de la Lógica. *Órganon* significa "instrumento", y con ello quiere indicar que la Lógica es el instrumento propio para entender la Filosofía. El *Órganon* es, pues, como una introducción a las obras filosóficas.

Los seis libros del *Órganon* son los siguientes: las *Categorías,* que tratan sobre el concepto y los géneros supremos; las *Interpretaciones,* que tratan del juicio; los *Primeros Analíticos,* que tratan del silogismo; los *Analíticos posteriores* tratan de la ciencia y la demostración; los *Tópicos* versan sobre los argumentos probables, y los *Sofismas* acerca de los argumentos falsos.

Sobresale, en la Lógica aristotélica, el tema del silogismo, que en la actualidad se ha pretendido relegar a un plano secundario, por su aparente ineficacia. Ciertamente, es difícil la técnica del silogismo, y en la práctica se utiliza con muy poca frecuencia, aun por los entendidos en la materia. Sin embargo, nótese su importancia, por la explicación que viene enseguida:[2]

El silogismo concluye en una proposición, en donde se ha relacionado el sujeto y el predicado, a causa de su mutua implicación con el término medio, que ha servido como nexo o enlace entre aquellos dos. El término medio es, pues, la causa

[2] Consúltese mi *Introducción a la Lógica*, cap. XXXI.

o razón de la unión de un sujeto con un predicado. Justamente, con ello se ha obtenido una proposición de nivel científico, es decir, una tesis (la conclusión del silogismo) en donde se ve la causa (término medio) de su afirmación. Para Aristóteles, el conocimiento científico es el que va a las causas de las cosas, y el silogismo se instala, entonces, como el procedimiento técnico que nos hace ver la causa o razón de una afirmación cualquiera.

Si a esto añadimos que, para Aristóteles, la ciencia o *episteme* consiste, no tanto en una serie de conocimientos objetivos, sino en una virtud intelectual que se define como hábito demostrativo, entonces podemos concluir que esa aptitud propia del científico tiene, como instrumento de formación, precisamente el silogismo, operación que demuestra rigurosamente las tesis propuestas. Y, por fin, con esto se concluye que la Lógica es el instrumento propio del científico y del filósofo.

3. EL REALISMO ARISTOTÉLICO.—La teoría de las Ideas, de Platón, fue objeto de duros ataques por parte de Aristóteles. Desde el punto de vista del conocimiento, rechaza la existencia de ideas innatas. "Todo lo que está en la inteligencia ha pasado por los sentidos", reza su famoso lema.

El conocimiento intelectual se obtiene a partir del conocimiento sensible. Y no es que éste sólo sirva como ocasión para que surja la idea, sino que el dato sensible trae consigo los datos inteligibles, los cuales son inadvertidos por los sentidos, pero, luego, iluminados y captados por la inteligencia. Éste es, *grosso modo,* el proceso de la abstracción.[3]

Abstraer, desde los tiempos de Aristóteles, no significa tanto separar unos datos y considerarlos en forma aislada, cuanto iluminar y asimilar un nivel superior de características reales, objetivas, provenientes de la substancia individual, pero invisibles a los sentidos.

De esta manera, Aristóteles insiste, con mucha razón, en una síntesis de los dos mundos que había postulado Platón. No se rechaza ni el mundo sensible, ni el mundo de las ideas; sólo que este último está inmerso en la misma cosa sensible. Y a partir de ella es como se extraen los dos tipos de conoci-

[3] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* caps. X y XI.

mientos. La materia producirá los datos sensibles, y la Forma (sustituto de la Idea platónica) dará origen al dato inteligible, el cual, en estado de acabamiento, no es otra cosa sino el concepto universal y necesario que proclamaba Sócrates.

El realismo de Aristóteles consiste, pues, en el rechazo de un mundo separado de Ideas identificadas como el auténtico valor y ser. Lo verdadero, lo real, lo valioso, es este mundo, y allí hay por lo menos dos estratos, cognoscibles por los sentidos y por la inteligencia, respectivamente.

Las substancias de este mundo tienen, pues, dos coprincipios o elementos constituyentes: la materia y la forma; y de tal manera unidas, que juntas estructuran al objeto real, con existencia independiente de las facultades cognoscitivas.

Éste es el realismo, la más sólida y natural postura del sentido común, defendida por Aristóteles contra los ataques del idealismo platónico, del relativismo sofista, del estatismo de Parménides, del movilismo de Heráclito, y del materialismo de Demócrito. Veremos de qué manera, la Historia de la Filosofía, en ciertas épocas, es un resurgimiento de dichos ataques contra el sentido común.

4. EL OBJETO DE LA METAFÍSICA.—El sistematizador de la Metafísica es Aristóteles. Nada más que a esta disciplina no la llamó Metafísica, sino Filosofía Primera. El nombre de Metafísica le advino por un compilador de las obras aristotélicas, Andrónico de Rodas (siglo I a.J.C.), el cual encontró y colocó los libros de esta disciplina después de los libros de Física. Originalmente, la palabra *metafísica* alude, pues, a la colocación material de los escritos aristotélicos, y no al tema que tratan. La aclaración es importante, pues generalmente se piensa que la Metafísica debe tratar algo que está más allá de lo físico, algo que traspasa nuestro mundo real, centro de nuestro interés vital.

En el fondo, la cosa es muy diferente, pues el objeto de la Metafísica es el ente en cuanto ente, es decir, las mismas cosas que nos rodean, sólo que bajo un cierto punto de vista muy especial. La Metafísica no estudiará a los entes en cuanto que pertenecen a alguna categoría determinada, sino en aquello que los hace ser entes, aquello que todos los entes poseen y por eso son entes.

Esto es traspasar el plano categorial y situarse en el plano trascendental; pero sin dejar de estar anclados en la realidad que nos rodea. Todo lo cual se resume diciendo que el objeto material de la Metafísica es el ente, pero su objeto formal es el ser que lo hace ente, lo que tienen todos los entes para ser entes. La definición de Metafísica es, pues: "Ciencia del ente en cuanto ente."

A partir de aquí surgen los diversos temas propios de la Metafísica. Todo se reduce a estudiar las propiedades y los coprincipios que tiene todo objeto por el hecho de ser ente. Dichos coprincipios son la esencia y la existencia, el acto y la potencia, la substancia y el accidente, la materia y la forma.

a) Es bueno aclarar que, para Aristóteles, esta definición envolvía una cierta ambigüedad, pues la ciencia del ente en cuanto ente, podía entenderse como la ciencia de los fundamentos últimos del ente, y en este sentido es como se justifica el nombre de Filosofía Primera; o bien, podía entenderse como la ciencia de la Causa primera de todo ente, lo cual se refiere a Dios, y en este sentido la Metafísica adquirirá un franco matiz teológico. (Cfr. CORETH: *Metafísica,* págs. 19-22.)

b) En un contexto tomista se dice que la Metafísica es la ciencia del ser de los entes, entendiendo por "ser", aquello que sirve de fundamento a los entes. El ser es lo que tienen los entes, por lo cual son entes. El ser, entendido como verbo, como un principio por el cual las cosas son o existen, es único, y de él participan todos los entes. Al ser hay que mencionarlo en singular, y a los entes, en plural.

5. LOS COPRINCIPIOS DEL ENTE:

a) En la Metafísica aristotélica se explican los siguientes coprincipios o elementos que constituyen al ente: En primer lugar, la *substancia* y el *accidente.* Substancia es todo ente que existe en sí mismo; cada uno de los hombres, cada objeto en particular, es una substancia. Para insistir más en este carácter individual de la substancia, y, al mismo tiempo, acoger el carácter objetivo y universal de los conceptos o ideas, Aristóteles distingue la substancia primera y la substancia segunda: la primera es el ente individual ya descrito; la segunda es el concepto universal, que en Platón tenía supremacía sobre lo individual. Opuesto a la substancia, está el accidente, que debe entenderse, en su sentido técnico, como un ente que existe en otro. Recuér-

dense, en Lógica, las diez categorías, que corresponden a una substancia y nueve accidentes. Los principales accidentes son: cantidad, cualidad, relación, acción, tiempo y lugar. En un ente determinado se puede distinguir una substancia afectada por varios accidentes. Así por ejemplo: un hombre (Pedro) tiene su esencia como animal racional (substancia), y tiene, al mismo tiempo, varios accidentes, como sus dimensiones, sus cualidades morales, sus relaciones con su familia y la sociedad, etcétera.

b) Desde otro punto de vista, el mismo ente, distinguido en los dos coprincipios de substancia y accidente, también puede analizarse en cuanto a su *materia* y su *forma:* la materia es el elemento individualizador; la forma es el elemento especificador (que lo cataloga dentro de una especie, y, por lo tanto, es universal). Materia y forma juntas, constituyen la esencia del ente en cuestión, y no una de ellas exclusivamente. Aquí se nota un laudable equilibrio, en el pensamiento aristotélico, pues logra sintetizar y tomar en serio los elementos opuestos, que en las filosofías anteriores habían tenido su brillo respectivo, pero por separado, y con la exclusión de los opuestos.

c) Relacionado con el tema de materia y forma, está el de las *cuatro causas.* Según Aristóteles, hay cuatro causas principales que han contribuido a la existencia de un ente. Tales son: la causa formal y la causa material (o causas intrínsecas), y la causa eficiente y la causa final (causas extrínsecas). Las intrínsecas coinciden con la materia y la forma, ya descritas en el inciso anterior. Las extrínsecas son las que interesan, ordinariamente. La causa eficiente es la que produce a un nuevo ente. La causa final es la meta inscrita en la naturaleza de la evolución de un ente. El principio de causalidad se refiere preferentemente a la causa eficiente; en Ética interesa sobremanera el análisis de la causalidad final.

d) Es típico en Aristóteles la teoría del *acto* y la *potencia.* Acto es lo mismo que perfección o positividad. Potencia es lo que todavía no es, pero que puede llegar a ser. La potencia debe concebirse como una exigencia de ser, un elemento dinámico que trata de sobrepasar las limitaciones de perfección que se poseen. De aquí se sigue que todo ente es un compuesto de

acto y potencia: acto, por lo que respecta a lo que positivamente ya es; potencia, en lo que se refiere a lo que todavía no es, pero que puede ser. Solamente un ser absolutamente perfecto, en todo sentido, sería Acto puro; así es como concibe Aristóteles a Dios. Pero en este mundo, los seres, en su imperfección, están siempre tendiendo a la supresión de sus propios límites, y a eso se debe la evolución, el cambio, la mutación. Todo cambio o movimiento es concebido como el paso de la potencia al acto.

1. En Sto. Tomás, será considerado otro par de coprincipios, la *esencia* y la *existencia,* pero en Aristóteles esa distinción todavía no tiene una clara exposición. La teoría de la *analogía* del ser también fue objeto de especial investigación en la Edad Media; Aristóteles sólo la enuncia, sin llegar a mayores detalles.

2. En la Metafísica también se tratan temas como el de la Historia de la Filosofía, los modos de conocer (que veremos al describir las virtudes), y los célebres argumentos contra la teoría de las Ideas de Platón.—Sobresale el argumento del "tercer hombre": si la Idea es un concepto universal que fundamenta y se aplica a todos los entes singulares de su especie, debería haber también una tercera noción que fundamentara y se aplicara a la Idea y a los singulares (éste es el tercer hombre, aparte de la Idea de hombre y de los hombres singulares), y así sucesivamente, nunca habría una fundamentación completa.—Por último, el principio de contradicción es llevado por Aristóteles a un terreno metafísico, como primer principio que rige al ser.

6. El primer motor, inmóvil.—Aristóteles concibe a Dios como el primer motor, inmóvil. El movimiento del mundo, en cuanto paso de la potencia al acto, requiere siempre un ser en acto. De aquí infiere la necesidad de un ser que sea Acto puro, y que sea la causa o motor del movimiento del mundo. Dios es ese motor, y, además, Acto puro, sin mezcla alguna de potencia.

Dios es un ser completamente inmaterial, es la Inteligencia que se piensa a sí misma. Cualquier otro objeto de pensamiento sería inadecuado para la perfección suprema. Dios es definido también como el Pensamiento que se piensa.

No conoce a ninguna otra cosa, por lo tanto no conoce al hombre ni al mundo. En consecuencia, Dios no se ocupa del Universo, ni de los acontecimientos humanos. En Aristóteles, igual que en todo el pensamiento griego, no existe ninguna teoría acerca de la creación y de la providencia divina. Tampoco

es objeto de culto, o de oración. Sería inútil tratar de trabar amistad con él.

Aunque existen varios pasajes en donde se menciona una pluralidad de primeros motores, son más fuertes los pasajes y los argumentos para pensar que Aristóteles fue monoteísta. Dios es personal, en cuanto que es Inteligencia, pero, en realidad, Aristóteles nunca lo llegó a tratar con esta categoría.

De todo esto se concluye que Dios mueve el mundo, pero en cierto modo pasivo, o sea, inspirando en los demás seres el amor y el deseo de la perfección. Mueve como causa final, no como causa eficiente; mueve sin moverse a sí mismo, es, pues, el Primer Motor, Inmóvil.

7. LA PSICOLOGÍA RACIONAL.—La Psicología racional o filosófica surgió ya, sistematizada, en los libros de Aristóteles titulados *Peri psijés (Acerca del alma).*

Por "alma", entiende el principio que da la vida al cuerpo organizado. También las plantas y los vegetales tienen alma, pero de grado inferior. El alma vegetativa se encarga de las funciones de alimentación y reproducción. El alma sensitiva tiene, además, las funciones de conocimiento sensible, apetitos, y movimiento. Por fin, el alma humana es racional, posee el *nous*, entendido como potencial del conocimiento científico y como potencia deliberativa.

La facultad racional, o *nous*, puede considerarse en dos tipos de funciones: el entendimiento agente, y el entendimiento pasivo. El primero ilumina el dato inteligible que está en potencia, inmerso en el dato sensible. El segundo asimila ese dato inteligible, puesto en acto por el entendimiento agente, y con ello se produce propiamente el concepto o conocimiento intelectual. En tanto que espiritual, el *nous* es inmortal, y, debido a esto, el hombre también lo es.

Sin embargo, existen varias interpretaciones sobre los oscuros pasajes que se refieren a la espiritualidad e inmortalidad del alma. Aristóteles, en su oposición a Platón, rechaza la preexistencia del alma, con respecto al cuerpo. También insiste en que las funciones del alma vegetativa y sensitiva terminan con el cuerpo. Por tanto, parece que no se podría hablar de la inmortalidad del alma humana, sino sólo del *nous*. Ade-

más, acerca del *nous,* en cuanto entendimiento agente, hay quienes sostienen que se identifica con Dios, y por tanto, es uno solo, y de él participan todos los hombres. Así piensan Alejandro de Afrodisia (siglo III d.J.C.) y Averroes (siglo XII d.J.C.). En tal caso, no hay inmortalidad personal. Por su parte, Sto. Tomás de Aquino sostiene que el entendimiento agente es individual, uno para cada hombre, y que, por tanto, cada alma es inmortal.

Desde luego, Aristóteles no está de acuerdo con Platón en que el cuerpo es una cárcel para el alma. Cuerpo y alma originan una síntesis, que es el yo. El cuerpo es la materia, y el alma es la forma. Materia y forma, unidas, constituyen la esencia humana.

8. EL EUDEMONISMO.—El sistema ético de Aristóteles se denomina eudemonismo, porque está centrado en la consecución de la felicidad *(eudaimonía).* Está expuesto en la *Ética a Nicómaco,* en la *Ética a Eudemo* y en la *Gran Moral.*[4]

El fin último del hombre es la felicidad. Ésta consiste en la realización de las potencias humanas, entre las que descuella el entendimiento. Con dicho desarrollo, el hombre consigue, simultáneamente, su propio bien, su fin último, la felicidad, la virtud, y, por lo tanto, el valor moral.

Casi toda la *Ética a Nicómaco* se dedica a la descripción de las virtudes. La virtud es un hábito bueno; no es innata, sino adquirida, a base de esfuerzo, a lo largo de muchos actos buenos. Con la virtud se perfeccionan las facultades humanas y se facilita el acto honesto, ayudando a escoger el término medio entre dos extremos viciosos.

Se distinguen dos clases de virtudes, según las facultades que perfeccionan: pueden ser intelectuales, o morales. Las primeras son de orden especulativo (ciencia, intuición y sabiduría), o de orden práctico (arte y prudencia); la prudencia es también virtud moral, porque rige el funcionamiento de todas las demás, en cada caso concreto.

Las virtudes morales son varias, y sobresalen, además de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. La justicia perfecciona a la voluntad, y consiste en dar a cada uno

[4] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* Ed. Esfinge, cap. XXII.

lo que le corresponde. La fortaleza perfecciona el apetito irascible y ayuda a soportar con paciencia las penalidades de esta vida; es también valentía y agresividad. La templanza perfecciona al apetito concupiscible y modera la tendencia exagerada a los placeres. Extensamente describe, además, la amistad, como el conjunto de relaciones afectuosas con otras personas.

La Ética es considerada por Aristóteles como una parte de la Política. En realidad, el hombre es un animal político (*zoón politikón,* reza la famosa definición aristotélica), y su actividad civil tiene primacía sobre su actividad individual.

9. LA FILOSOFÍA POLÍTICA.—La *Política,* de Aristóteles, es una reflexión sobre el Estado, su origen natural, las clases de habitantes, las formas de gobierno, la educación de los niños y jóvenes, y las relaciones entre el Estado y el individuo. Digamos una cuantas palabras acerca de cada uno de estos asuntos:

a) El Estado es de origen *natural.* Es, justamente, una sociedad perfecta, porque se basta a sí misma para satisfacer todas sus necesidades, lo cual no sucede, ni en el caso de la familia, ni mucho menos en el caso del individuo. En la naturaleza humana está la exigencia de que el hombre tenga que asociarse con los demás, para formar un Estado. Es, pues, de orden natural, en contra de la tesis de que el Estado es una creación convencional. El fin del Estado es la felicidad del hombre, y sólo en él es como se puede realizar plenamente.

b) Es célebre la defensa de la *esclavitud* en los escritos aristotélicos. Hay hombres que, por naturaleza, debilidad, o cualidades inferiores, nacen para ser esclavos, y otros que nacen para gobernar. Ciertamente, queda bastante suavizado el concepto de esclavitud que sostiene Aristóteles, pues no admite el derecho de conquista, ni que necesariamente el hijo de esclava también lo sea; él mismo mandó la liberación de sus esclavos, a su muerte. Pero, de todos modos, es lamentable una tesis de esta naturaleza, puesto que la libertad humana es, claramente, un derecho inalienable.

c) Respecto a las *formas de gobierno,* Aristóteles propone que lo mejor es el gobierno de la clase media, pues la clase

rica estaría demasiado preocupada por los bienes, y la clase pobre también. La clase media sería la menos expuesta a tentaciones. Se trataría, pues, de una aristocracia de la clase media.

También habría que evitar que uno solo esté siempre en el poder, ya que ordinariamente hay muchos que son los mejores, y éstos se deben ir turnando en el mando.

Aristóteles dice que todas las formas de gobierno serían buenas, con la condición de que efectivamente velaran por el bien común.

d) La Política aristotélica se inclina por un cierto *totalitarismo,* que consiste en la supremacía de la comunidad, de tal manera que las personas, individualmente, quedarían un tanto alienadas en cuanto a sus derechos naturales. Se trata de una subordinación absoluta de los intereses del ciudadano, como particular, en favor de los intereses de la sociedad. El Estado es anterior, por naturaleza, al individuo, pues el todo es anterior y superior a cada una de las partes. En el Estado aristotélico se eliminaría a los débiles y maltrechos, se limitarían los nacimientos, aun por el aborto, y los hijos serían educados por el Estado.

El defecto de esta tesis consiste en que se desconoce la existencia de obligaciones y derechos del individuo, los cuales son anteriores e irreductibles a los intereses del Estado. El totalitarismo es la sociedad en donde lo que no está prohibido es obligatorio. No es lo mismo que tiranía, o comunismo (Aristóteles rechaza el comunismo propuesto por Platón); pero no deja de ser alienante para el individuo.

10. Comentario crítico.—Dentro de lo natural que resulta un sistema tan apegado al sentido común, es necesario, con todo, hacer una distinción de los aspectos, no solamente aceptables, sino, aun, positivamente originales, y de primera categoría, con respecto a aquellos otros aspectos inaceptables, debidos, tal vez, a la deficiencia propia de la época aristotélica.

Entre lo positivo descuella:

a) El rigor de la *Lógica.* La teoría del silogismo es una de esas doctrinas que, al igual que las Matemáticas, pasan de generación en generación sin ninguna modificación de fondo.

b) El *hilemorfismo,* contra Platón. Es fácil rechazar un mundo separado, de Ideas. Lo difícil es proponer una doctrina que sustituya eficazmente el papel que tenía, en Platón, el mundo de las Ideas. Tal es el caso del *hilemorfismo,* teoría que sintetiza la materia y la forma.

c) La teoría del *acto* y la *potencia.* La importancia de esta teoría es tal, que va a constituir, posteriormente, el *leit motiv* de la filosofía tomista.

d) Los *primeros principios* del ser y del conocer. La unión entre Lógica y Metafísica queda ejemplificada en el principio de contradicción. Sin embargo, esto sucede dentro de una postura realista, y no al estilo idealista, como, posteriormente, veremos en Hegel.

e) El *análisis del hombre,* de sus facultades y de sus virtudes. Independientemente de las dificultades de interpretación respecto al entendimiento agente, lo cierto es que la concepción realista del hombre, que respeta el valor del cuerpo y la espiritualidad e inmortalidad del alma, merece todos nuestros respetos.

Sin embargo, existen algunas tesis, en el pensamiento aristotélico, que no se pueden aceptar:

a) El Dios que no es ni *creador* ni *providente.* Aristóteles subraya demasiado la trascendencia de Dios. Tal vez aquí el platonismo se coló demasiado en el genio de Aristóteles.

b) El *eudemonismo terrenal* es una doctrina moral insuficiente, pues mantiene al hombre centrado en la búsqueda de su propia perfección y no lo lanza a la trascendencia de sí mismo.[5]

c) En Ética, es notoria también la ausencia de los conceptos de *obligación* y de *sanción.* Siendo hechos que se constatan en la realidad, cabría, al menos, una interpretación del sentido y del valor moral que manifiestan.

d) Ya hemos comentado que la justificación de la *esclavitud,* con todos los paliativos que pudieran aducirse, es, con todo, un lamentable traspié intelectual de nuestro autor.

[5] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap. XVIII.

e) Y por último, en cuanto a conocimientos de la ciencia física, Aristóteles adoptó el nivel propio de su época. Entonces imperaba el *geocentrismo* y se hablaba de los elementos de la Naturaleza. Aristóteles postuló el *éter,* como un quinto elemento que llena el espacio.

Todo esto no oscurece el mérito y el genio de Aristóteles, el filósofo que llevó a su culminación el pensamiento de los griegos clásicos.

Capítulo IX

EL HELENISMO

La doctrina de Aristóteles fue la culminación de la Filosofía en Grecia. Después de él, sólo encontramos algunas figuras secundarias, que cultivaron temas particulares, preferentemente el de la Ética. Los romanos tampoco se dedicaron con empeño a las especulaciones filosóficas. Así pues, la decadencia helénica abarca también a los autores del Imperio romano. Podemos catalogar esas tenues luces de la cultura filosófica en cuatro tendencias principales: el estoicismo, el hedonismo, el escepticismo y el eclecticismo. Como remate de todo este período antiguo, en el siglo III d.J.C., brilló el pensamiento de Plotino.

1. El estoicismo.—Se llama así porque se erigió en el pórtico de Atenas *(stoá)*. Su fundador es Zenón de Cicio (342-270 a.J.C.) y tiene representantes romanos de gran renombre, como Séneca y el emperador Marco Aurelio. También se alistan en sus filas Epicteto y Posidonio.

Cultivan la Lógica, y su cosmovisión quiere ser puramente racional. El Universo es regido fatalmente por la razón. El ideal humano del estoico es, pues, el sabio que se gobierna exclusivamente por la razón, sin dar lugar a los impulsos de las pasiones, las cuales son juzgadas como malas. La razón debe llevar al hombre a una adecuación con su propia naturaleza y con la naturaleza del Cosmos. Gracias a ella se adquieren las virtudes y, por ende, la felicidad.

Los grados más elevados de la vida estoica están sellados por la impasibilidad, que es un equilibrio y serenidad completas frente a los afectos, las pasiones y las contradicciones de la vida. El estoico tiene que renunciar a los placeres y soportar los dolores y penalidades propias. De aquí ha surgido la tan conocida expresión: "Soportó la pena en actitud estoica." Es

famosa la frase de Séneca al respecto: "Si accedes de grado, el destino te llevará; si no, te arrastrará a la fuerza."

El estoicismo tiene, positivamente, el ideal del deber, de la renuncia y de la fraternidad universal; debido a eso, fue una doctrina apreciada por los primeros cristianos. Pero, en contra, está un fatalismo que no da lugar a la libertad, y la valoración negativa de las pasiones y los afectos.

2. El hedonismo.—A partir de una cosmovisión materialista, con raíces en Demócrito, los hedonistas proponen el placer (en griego: *hedoné)* como valor supremo y al cual se han de subordinar todos los demás. La regla de conducta práctica es, pues: "Procurar el máximo de placer, con el mínimo de dolor."

Los principales representantes de esta doctrina son: Epicuro, en Grecia (341-270 a.J.C.), y Lucrecio, en Roma.

Insisten en el tema de la Ética. La virtud no es sino un medio subordinado al placer. Y aquí es donde se encuentra la máxima oposición con el estoicismo, el cual propone la virtud como un fin, y no como un medio.

Como comentario crítico podemos decir que, efectivamente, el placer es un valor, y, por lo tanto, hay que saberlo apreciar dentro del puesto que le corresponde en la jerarquía de valores, teniendo cuidado de no exagerar, como el puritano y el estoico, que desprecian el placer, o como el hedonista puro, que coloca a éste en la cumbre del valor y en el centro de su vida práctica.

Aun cuando Epicuro nunca proclamó el libertinaje, de hecho el hedonismo, en la práctica, es el modo de vida más corriente entre el común de la gente, cuyo ideal consiste en gozar el máximo de placeres, apartándose del dolor.

3. El escepticismo.—Después de una época de madurez filosófica, suele venir el escepticismo, como un aspecto importante de la decadencia. Lo mismo sucederá después de Aristóteles y después del esplendor escolástico (con el nombre de "nominalismo").

El escepticismo consiste en la duda acerca de todo. El escéptico prefiere abstenerse de juzgar, oscila entre la afirmación y la negación. Es famoso Pirrón (365-275 a.J.C.), y luego, en la Nueva Academia: Enesidemo, Carnéades y Sexto Empírico.

Un escéptico no puede argumentar nada, pues, con eso, automáticamente se traicionaría. Argumentar significa proponer alguna verdad con razones, y eso es justamente lo que rechaza el escéptico: que podamos alcanzar la verdad. Sin embargo, existen ciertos motivos que aducen para justificar su postura. Dichos motivos serían: el error en que se cae sin darse cuenta de ello, las contradicciones de los filósofos y, sobre todo, el argumento del *dialelo.*

Según el argumento del *dialelo,* para aceptar algo habría que demostrarlo previamente. Para efectuar esa demostración habría que recurrir a verdades anteriores, las cuales, a su vez, requerirían de una previa demostración, y así sucesivamente, en una cadena sin fin. En consecuencia, nada se puede demostrar, y, por eso, nada se puede aceptar como verdadero.

Todas estas razones son sofísticas. En primer lugar, los errores son, precisamente, prueba de que hay verdad y que podemos lograrla. Si no hubiera verdad, tampoco habríamos podido detectar los errores. En segundo lugar, las contradicciones de los filósofos muestran, en gran número de casos, la riqueza de aspectos de la realidad. Muchas contradicciones tan sólo son expresión de diversas facetas que, captadas desde un punto de vista superior, aparecen como aspectos distintos que no se excluyen entre sí. En todo caso, una auténtica contradicción (cfr. las proposiciones contradictorias, enseñadas en Lógica) excluye la falsedad de ambas proposiciones. Y por último, el argumento del *dialelo* supone que la única fuente de certeza es la demostración, cuando es patente que también la intuición (sensible e intelectual) nos ofrece innumerables certezas. Sólo intuyendo los primeros principios puede justificarse una cadena de demostraciones.

Por si esto no fuera suficiente, nótese que un escéptico auténtico no podría hablar ni moverse. El hecho de hablar supone que el sujeto tiene algunas certezas, por lo menos conoce el sentido de los términos que emplea. El hecho de moverse y caminar supone también que el sujeto tiene la evidencia del lugar por donde camina o se mueve sin tropezar. Ante estos argumentos, el que se dice escéptico tendría que aceptar que hay algunas certezas, con lo cual quedaría rechazado el escepticismo absoluto. Ahora ya podría plantearse el problema crítico: "¿Cuáles son los fundamentos de la verdad? ¿Qué tipo de conocimientos tienen validez?"

En el fondo, el escéptico tiene una oscura captación de lo Absoluto, y ante la imperfección y contingencia de nuestras verdades, se siente frustrado y opta por el camino más fácil: abstenerse de juzgar. La correcta solución consiste en asumir las verdades que de hecho se han encontrado, con todas sus imperfecciones, y tratar de encarnar y con-

quistar ese valor con un grado de certeza cada vez mayor, aun cuando la Verdad Absoluta sea inalcanzable para nuestra mente en estado natural.

4. El eclecticismo.—La palabra eclecticismo puede tomarse en dos sentidos, uno aceptable y el otro inaceptable.

El sentido aceptable del eclecticismo consiste en conservar una postura abierta a todas las influencias, de tal manera que, por principio, se evite la actitud cerrada ante ciertos autores y corrientes filosóficas. El ecléctico sabe que la verdad puede ser poseída por todo filósofo, y, por lo tanto, analiza y escoge las tesis que adoptará, entre las de tantos pensadores estudiados.

Por otro lado, el ecléctico puede ser la persona que sin ninguna unidad, estructuración, o espíritu crítico, se dedica a estudiar y a mezclar cuantas corrientes diversas va encontrando en los libros. Al final se halla en posesión de un cúmulo de teorías, tal vez muy ricas, pero sin organización ni coherencia interna. Ese tal, sabría más si hubiera estudiado menos. El defecto del eclecticismo es, pues, la falta de unidad en sus convicciones.

Históricamente, siempre han existido espíritus eclécticos, y su carencia de importancia para la Filosofía consiste justamente en su carencia de unidad y creatividad. Se suele mencionar, en la época que estudiamos, a Marco Tulio Cicerón (106-43 a.J.C.), como caso típico de eclecticismo. De él se comenta que "sería más filósofo si hubiera leído menos, y meditado más".

5. Plotino.—Es el más famoso autor neo-platónico (203-270 d.J.C.). Escribió las *Enéadas* (obra dividida en seis tratados, de nueve libros cada uno).

El principio de todo es lo Uno, especie de Dios del que emanan todas las cosas, pero completamente trascendente al mundo y al hombre. De él no se puede afirmar nada, es incognoscible e inexpresable.

Por emanación de lo Uno surgen tres tipos de entes, en sucesivas cascadas de valor inferior. Tales son la Inteligencia (o *Nous)*, el Alma y la materia. La Inteligencia contiene las Ideas (cfr. Platón), y de ella surge el Alma. El mundo inteligible está compuesto por esta tríada: lo Uno, la Inteligencia

y el Alma. En un nivel inferior está la materia, último resultado de la emanación divina y raíz de todos los males.

El hombre debe ascender por esta escala hasta identificarse con Dios. Su vida consistirá, pues, en el desprendimiento de la materia y en la asimilación del Alma, la Inteligencia y lo Uno, por la contemplación mística. El éxtasis es la etapa final, en donde el hombre se despersonaliza y se une completamente con Dios.

Es famoso Porfirio (232-304 d.J.C.), discípulo de Plotino, por su *Isagoge* (introducción a las *Categorías,* de Aristóteles), en donde plantea el problema de los universales, tema candente en la Edad Media.

Capítulo X

LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO EN LA FILOSOFÍA

1. Filosofía y cristianismo.—El cristianismo apareció en la historia cuando la razón había encontrado, en Grecia, su expresión sistemática, con la Filosofía de los genios hasta aquí estudiados. La naturaleza humana había alcanzado una cumbre esplendorosa con el esfuerzo mental de Sócrates, Platón y Aristóteles. Independientemente de ese desarrollo filosófico, y en un ambiente totalmente diferente, la Revelación cristiana aportará nuevos datos acerca de Dios, el hombre y su conducta, inalcanzables con el solo uso natural de las facultades humanas.

Varios conceptos, como Dios, hombre, conducta humana, sentido social, y otros muchos, van a ser enriquecidos y afinados por lo que constituye el objeto de la fe cristiana. Además, aparecen nuevas categorías, como el orden sobrenatural, el pecado, la gracia y la Redención. En adelante, los filósofos tendrán que pensar a favor o en contra de dichos conceptos así enriquecidos, y tendrán que tomar postura con respecto a los nuevos conceptos. Tal va a ser la extensión y la influencia del cristianismo en la Filosofía.

Las nociones cristianas no constituyen propiamente una Filosofía. Ésta nos introduce en el reino de lo abstracto, de las esencias puras, de las definiciones y de las causas supremas. Ahora bien, Jesucristo no hizo definiciones, ni explicó por medio de causas; su lenguaje es metafórico; no es un profesor teórico, sino un Maestro práctico acerca de la vida.

El cristianismo no es un sistema conceptual; es una religión ("religación" del hombre con Dios); es norma de vida. Sin embargo, hay un mensaje escrito (la *Biblia),* y a partir de allí

han nacido una Filosofía y una Teología cristianas, que tratan de comprender el sentido profundo de ese mensaje y esa cosmovisión.

En este capítulo intentaré esclarecer cuáles fueron los datos cristianos que ennoblecieron los conceptos filosóficos ya estudiados en la antigüedad griega. La explicación gira alrededor de los conceptos de Dios, el hombre, la conducta humana y la conciencia comunitaria.

2. EL CONCEPTO DE DIOS.—A diferencia del Dios platónico, y, más aún, del Dios aristotélico, el cristianismo anuncia la existencia de un Dios que sintetiza la trascendencia con la inmanencia.

Por su trascendencia, Dios es absolutamente diferente a las cosas de este mundo, y no hay lugar a la confusión propia del panteísmo. Por su inmanencia, Dios está presente en los seres mundanos, en las cosas y en el hombre.

Además, Dios es el Creador del Universo y nada escapa a su poder y acción. En todas las cosas aparece la huella de la creación divina; el hombre mismo está creado a imagen y semejanza de Dios. La marcha del Universo es objeto de especial cuidado por parte de Dios. Aparecen, pues, los conceptos de Creación y de Providencia, que no habían sido barruntados en la Filosofía griega.

Al mismo tiempo, junto con este poder y esta perfección divinos, la Revelación cristiana nos habla de un Dios Padre, es decir, de un Creador que trata al hombre con especiales lazos de benevolencia. La imagen fría de un Dios justiciero o alejado del interés y la comunicación humana, se convierte en la imagen de un Ser bondadoso, al que todos podemos llamar Padre.

Por último, Dios es Amor, lo cual significa que es el Bien mismo en tanto difusivo y benefactor. Sólo con esta noción de Dios puede entenderse la cosmovisión cristiana, que coloca en la cúspide de los valores a la Caridad, el amor de benevolencia y la actitud heroica del desinterés y del sacrificio amoroso.

3. EL CONCEPTO DEL HOMBRE.—El hombre, dentro de la doctrina cristiana, no es sólo espíritu, sino que es una síntesis de materia y espíritu. Cierto que el espíritu es superior; pero

esto no es obstáculo para que la salvación del hombre alcance sus dos niveles. De otro modo no podría entenderse el misterio de "la resurrección de la carne".

La naturaleza humana es buena, puesto que es creación divina y está hecha "a imagen y semejanza de Dios". Sin embargo, el hombre sufre las consecuencias de sus desviaciones al actuar; la naturaleza humana está herida, tal es la doctrina del pecado original transmitido a todo el género humano.

Pero la superioridad de estas nociones con respecto a las concepciones griegas consiste, sobre todo, en la donación de sentido al ser humano. El hombre es creatura de Dios, su origen y su meta están en Dios; su valor es una participación del Valor Absoluto, que es Dios. De esta manera, la misma trascendencia o abertura que el hombre ha de realizar (cfr. las doctrinas existencialistas actuales) tiene su correlato objetivo en la esencia de Dios. Así es como la existencia humana queda ontológicamente abierta a un horizonte que está más allá del estrecho círculo de lo terreno, de lo material y de lo egocéntrico.

4. La conducta humana.—Dentro del cristianismo, como tal, impera la ley del amor. Esto significa que el móvil de la conducta humana no debe consistir tanto en el adusto sentimiento de obligación, sino en la interna tendencia de generosidad, donación y sacrificio. Es la difusividad y benevolencia divina (que los teólogos llaman Gracia) la que ha de prolongarse en el interior de cada persona para que, asumida por ésta, actúe en beneficio de todo el género humano.

El bien moral (sobrenatural) de una persona está, pues, en función de su respuesta libre, que asume y realiza el amor de benevolencia. El auténtico cristiano se reconoce por su conducta, en un nivel superior en donde "la obligación" ya no alcanza. Ya no es la coacción de la sociedad o de la autoridad, ni el respeto humano, ni el temor al castigo o el deseo del premio, lo que mueve al cristiano en cuanto tal, sino su amor a Dios, a Cristo y al prójimo. Sólo en este nivel es como se puede concebir una auténtica libertad o autodeterminación del sujeto.

El mal moral (también en el orden sobrenatural propio del cristianismo) es una privación de este orden, es la ausencia

de ese amor de benevolencia, es la conducta originada en el egocentrismo, es la actitud interesada, que desplaza todo ideal trascendente y se acomoda confortablemente dentro del mutilado horizonte del bien personal. El pecado no se cometería si no incluyera un bien personal (real o ficticio); lo malo del pecado consiste en la privación de lo que corresponde al llamado (o vocación sobrenatural) del hombre, es decir, en la negación vivencial de ese horizonte que asume el amor de Dios como origen y meta de la propia conducta. El pecado es la negación de la caridad, con la conducta personal.

5. EL SENTIDO COMUNITARIO.—Es fundamental, dentro del cristianismo, la integración de una comunidad. No se trata de un mero agrupamiento de hombres, sino de una intercomunicación entre personas, de tal manera que los lazos que unen a los sujetos sean verdaderas comunicaciones o contactos, en un nivel que afecta a lo más íntimo de cada uno.

En el cristianismo, la caridad es el lazo que une, no sólo a los hombres con Dios, sino a los hombres entre sí mismos, y su valor es suficiente como para servir de característica distintiva del auténtico cristiano. La fraternidad, el sentido social, la benevolencia, el desinterés, la ayuda generosa al prójimo, son conceptos que nunca antes habían tenido tal primacía.

La comunidad así formada es la Iglesia, cuya cabeza es el mismo Cristo. La humanidad entera adquiere, con esto, un nuevo sentido, es el Cuerpo místico de Cristo, es un organismo unificado y vitalizado por la presencia y la acción del mismo Cristo, el Hijo de Dios.

A partir de estos conceptos básicos podrían estudiarse otras nociones más específicamente cristianas, como la Encarnación, la Redención y la Gracia. (Cfr. las obras de DANIELOU: *Dios y nosotros,* o bien, *En torno al misterio de Cristo;* o, de plano, una *Iniciación teológica,* como la de HENRY, A. M.)

CAPÍTULO XI

SAN AGUSTÍN

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—San Agustín nació, en el año 354, en Tagaste (hoy Souk-Ahras, Argelia). En su juventud llevó una vida turbulenta y desordenada. Cultivó los estudios clásicos; posteriormente se hizo maniqueo (teoría que admite un principio supremo del bien y un principio supremo del mal); decepcionado, cayó en el escepticismo, para luego profesar el platonismo. Por fin, gracias a la influencia de Sta. Mónica, su madre, y de San Ambrosio, se convirtió al cristianismo en el año 387. Desde 395, fue obispo de Hipona. Combatió el maniqueísmo, el donatismo (que pretendía una Iglesia africana, independiente de Roma) y el pelagianismo (que negaba o limitaba la acción de la gracia), y murió en el año 430, cuando hacía tres meses que los vándalos sitiaban la ciudad de Hipona.

Sus principales obras son las siguientes: *Contra los Académicos* (contra el escepticismo); *De libero arbitrio* (sobre la libertad y el problema del mal); *De beata vita* (acerca de la felicidad); *Soliloquios, De vera Religione, De Trinitate; La Ciudad de Dios* (primera gran obra de Filosofía y Teología de la Historia), y las *Confesiones*, donde relata (hacia el año 400) su vida, con verdadero espíritu de unión con Dios.

El tema central de la Filosofía agustiniana es el alma y Dios. Conocer el propio interior, lo subjetivo, y, a partir de allí, elevarse a Dios, es su programa filosófico. "De lo exterior a lo interior, y de lo inferior a lo superior." "Dios es más íntimo a mí, que yo mismo."

La Filosofía de San Agustín es, entre las antiguas, la que mejor se acomoda al espíritu contemporáneo. Ni el existencia-

lismo, ni el relativismo, ni las incursiones en el fondo del alma, ni las crisis religiosas son extrañas a la vida y a la obra de este sabio platónico-cristiano. Rechaza el materialismo y el escepticismo y, una vez posesionado de la verdad de Dios y del cristianismo, lucha denodadamente contra las grandes herejías de su tiempo. Su actividad es gigantesca y apasionada; él mismo expresó su infatigable lucha con su conocido lema: "Nos hiciste para Ti, e inquieto está nuestro corazón, hasta que descanse en Ti."

2. La verdad y la teoría de la iluminación.—El tema de la verdad es central en un autor que, como San Agustín, recorre diversas posturas filosóficas, conoce la amargura del escepticismo, se acoge luego a la doctrina de Platón, y, por fin, se instala en los ideales cristianos. Contra los escépticos de la Nueva Academia, sostiene varias tesis irrefutables, entre las cuales descuella la misma existencia, sostenida como algo indubitable, pues las mismas equivocaciones la corroboran: "*Si fallor, sum*" (si me equivoco, existo). Posteriormente, Descartes (siglo XVII) rechazará el escepticismo con una tesis semejante: "*Cogito, ergo sum*" (pienso, luego existo).

La verdad no debe buscarse en el exterior del hombre, sino en su mismo interior. No son los sentidos quienes la proporcionan, sino la actividad del espíritu racional. La verdad es eterna e inmutable, luego no proviene de las cosas, que son mutables. La verdad es el mismo Dios, y sus Ideas (cfr. Platón) son los modelos de estas cosas materiales e imperfectas.

Para que el intelecto humano pueda conocer la verdad, es necesaria una iluminación especial, proveniente del mismo Dios. Muchas interpretaciones y tesis han surgido acerca de esta misteriosa luz que ilumina el intelecto. Ha sido interpretada, por Sto. Tomás, como el intelecto agente, aristotélico. Sin embargo, parece que se trata de una acción especial de Dios, todavía en el plano natural, pero que deja a la sola facultad intelectual en un pobre nivel de eficacia cognoscitiva.

Como veremos, S. Agustín se empeña en menospreciar la eficacia de las causas segundas, para que así resalte mejor la acción de Dios. Esto es lo que sucede, por lo pronto, con su

"teoría de la iluminación", difícil postura que trata de suplir la teoría de las ideas innatas y la *anámnesis*, de Platón, pero todavía explicable como un residuo platónico, desde el momento en que minimiza lo inferior frente a lo superior.

Razón y fe son las dos fuentes de la verdad. La fe no es ciega; tiene que ir precedida por ciertas razones; posteriormente, la razón profundiza en lo que se cree. La fe está, pues, precedida y seguida por la razón. De aquí surge una cosmovisión en donde se fundamentan y se profundizan racionalmente las verdades de la fe cristiana. El pensamiento de S. Agustín se implanta, así, lejos todavía de las distinciones escolásticas del siglo XIII, como una sabiduría cristiana, que conduce al hombre a la verdadera felicidad, y que se entiende como una síntesis del ideal filosófico de Platón (preparación para la otra vida) y del ideal salvador del cristianismo (centrado en Dios y en Cristo).

3. Dios y la creación.—A Dios se le encuentra en el interior del hombre. Sin embargo, S. Agustín formula algunas argumentaciones en favor de la existencia de Dios; la más propiamente agustiniana es el llamado "argumento gnoseológico", que parte de los conocimientos verdaderos para concluir la existencia de la Verdad Absoluta, inmutable y trascendente. Dicho de otro modo: si existen en el alma ciertas proposiciones verdaderas y, por lo tanto, inmutables, es porque tiene que existir un Ser que contenga la Verdad Absoluta e inmutable. Esto se explica porque la inmutabilidad de las proposiciones verdaderas trasciende el propio sujeto y a todos los sujetos; la verdad es universal y válida para todos; está por encima del tiempo y del espacio; por lo tanto, sólo puede fundamentarse en un Ser Absoluto, inmutable y eterno, que es Dios.

Las características básicas de Dios son la inmutabilidad y la bondad. Dios es la Verdad, es el Ser que persiste sin cambio, es la misma eternidad. S. Agustín analiza con detenimiento el misterio de la Trinidad, y llega a conclusiones diferentes de las que se obtienen a partir de la tríada plotiniana. De Dios surge el Universo, por creación, no por emanación; la materia es buena, y no (como en el neoplatonismo) origen del mal; las Ideas que han servido de modelo para las cosas de este mundo

están en la misma Mente divina, con lo cual desaparece aquel impersonal mundo de las Ideas, centro de la doctrina de Platón.

Es famosa, y extraña, la teoría de las "razones seminales", según la cual en la materia están depositados ciertos gérmenes que, con la acción de Dios, producen el desarrollo completo de ese ente. No coincide esta teoría con la de la evolución de la materia, pues cada especie tiene sus propias razones seminales y no hay paso de una especie a otra. Y además, también puede apreciarse aquí aquella idea, ya apuntada, acerca del menosprecio de las causas segundas, propia de S. Agustín.

4. El alma y la conducta humana.—Dentro de ese contexto platónico se entiende que para San Agustín el hombre es, propiamente hablando, su alma. El cuerpo es el instrumento del alma, y no forma parte esencial del hombre. El cristianismo estuvo imbuido, así, durante mucho tiempo, de la idea platónica de una persona puramente espiritual que utiliza un cuerpo material. La idea aristotélica de una sola substancia, síntesis de cuerpo y alma, tendrá que esperar hasta la escolástica del siglo XIII para poder sobreponerse.

A base de finos análisis psicológicos, S. Agustín llega a la conclusión de que el tiempo humano no debe considerarse como el tiempo físico, en sus tres etapas ordinarias, presente, pasado y futuro. En el hombre, el tiempo se distiende, para abarcar simultáneamente, aunque de modo imperfecto, el pasado y el futuro. Mejor dicho, es la misma alma espiritual la que lleva a cabo esa distensión, y abarca el pasado, por medio de la memoria, y el futuro, por medio de la esperanza. De este modo, el alma humana se explica como una substancia espiritual: es substancia porque permanece independiente del tiempo que pasa instante tras instante, y es espiritual porque sus funciones, como amar, recordar, conocer, etc., están fuera de la extensión, que es lo propio de la materia. El alma es, pues, una imperfecta imagen de la eternidad de Dios, en donde no hay ni pasado ni futuro, sino que todo es un presente sin sucesiones.

El libre albedrío, la voluntad y el amor son temas que ocurren frecuentemente en los escritos de San Agustín. El hombre goza de libre albedrío, y con su voluntad (iluminada por la

luz divina) puede elegir el camino de las virtudes y de la felicidad. *"Dilige et quod vis fac"* (ama y haz lo que quieras), dice el famoso aforismo agustiniano, sólo que también, en otro lugar, aconseja: "Ama, pero fíjate bien qué es lo que merece amarse." El amor es concebido como un peso que nos conduce a nuestro centro de gravedad.

Acerca del mal, S. Agustín sostiene la teoría, en contra de los maniqueos, de que no hay ninguna positividad en él. Lo que existe es bueno; el mal, por lo tanto, es una privación, la ausencia de algo, lo que no existe y debiera existir.

5. LA CIUDAD DE DIOS.—Contra todos aquellos que atacaban al cristianismo, culpándolo de la caída del Imperio romano, S. Agustín escribe una réplica *(La Ciudad de Dios)* en donde muestra que todos los grandes imperios han fenecido debido a sus propios vicios, y que, en todo caso, aun antes del advenimiento del cristianismo, Roma estaba ya corrompida.

Pero *La Ciudad de Dios* manifiesta una característica de mayor importancia: es la primera obra de Filosofía (y Teología) de la Historia. Allí se muestra el enlace y la explicación de los acontecimientos humanos universales. La idea de Providencia divina hace su aparición en la Filosofía. Los filósofos griegos habían sostenido el concepto de un Dios demasiado trascendente, que no se ocupa de los hechos humanos. Para S. Agustín, en cambio, Dios ordena los hechos históricos hacia el triunfo final de su Reino.

"Dos amores fundaron dos ciudades, es a saber: la terrestre, el amor de sí propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda en el Señor." Con esta distinción queda clara cuál ha de ser la elección que el hombre ha de realizar, como individuo y como sociedad, para obtener su salvación.[1]

6. COMENTARIO CRÍTICO.—S. Agustín es el más famoso filósofo de los primeros diez siglos cristianos. Tanto su vida como

[1] Sobre la Edad Media, puede consultarse con provecho: MAURER: *Filosofía medieval,* Emecé editores.

su pensamiento expresan la interminable búsqueda que trata de sintetizar el esfuerzo de la razón con el dato suprarracional.

Su platonismo es fuente de aciertos y de errores. Entre los primeros podemos contar su firme asentamiento en la Verdad. Entre los segundos está su minimización de las causas segundas.

Pero su lucha contra las herejías y su brillante estilo literario colocan a nuestro autor como una cúspide, en medio de varios siglos de barbarie.

CAPÍTULO XII

LOS ANTECEDENTES DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Después de S. Agustín, la cultura occidental queda en franco receso durante unos cinco siglos. Pocas figuras sobresalen en ese período.

Boecio (470-525) es famoso por su libro *Consolación de la Filosofía,* escrito durante sus años de prisión. Escribió también un *Comentario* a la *Isagoge,* de Porfirio, donde revisa el problema de los universales, que enseguida estudiaremos.

Juan Escoto Eriúgena (810-877) sobresale por su obra *De divisione naturae,* donde asienta su cuádruple división de todos los entes: Naturaleza que crea y no es creada (Dios); Naturaleza que es creada y crea (las Ideas divinas); Naturaleza que es creada y no crea (las creaturas), y Naturaleza que ni crea ni es creada (Dios como fin de todas las cosas).

Analizaremos brevemente tres rasgos principales, como antecedentes de Sto. Tomás: el problema de los universales, San Anselmo y su argumento ontológico, y los dos principales filósofos árabes: Avicena y Averroes.

1. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES.—Tema de la Filosofía de todos los tiempos, y no sólo de la Filosofía medieval, es la resolución del clásico problema de los universales. Ni Kant, ni Husserl (para nombrar sólo a dos de los más representativos filósofos modernos), escaparán a esta problemática; sin embargo, la sola mención del "problema de los universales" nos asocia inmediatamente con aquellos tiempos, supuestamente oscuros y propensos a inútiles discusiones. El conocimiento de la Historia de la Filosofía moderna y contemporánea echará por tierra esa falsa apreciación, explicable sólo por ese curioso ambiente intelectual que, de un modo simplista, pretende saltar desde Aristóteles hasta Descartes, sin tomar en cuenta los diversos matices de estos veinte siglos de historia.

Clásico es el planteamiento de este problema en la *Isagoge,* de Porfirio (introducción a las *Categorías,* de Aristóteles), y en el *Comentario* a la *Isagoge,* escrito por Boecio. Son tres preguntas acerca de la naturaleza de nuestros conceptos universales y de sus relaciones con la realidad allí representada. La primera pregunta dice así: Los géneros, las especies y los demás universales, ¿son realidades o simples concepciones de la mente? La segunda: Si los universales son realidades, ¿son corpóreos o incorpóreos? Tercera: Si son incorpóreos, ¿existen aparte de las cosas sensibles o en unión con ellas?

Vista en todo su conjunto, la discusión consiste en oponer a Platón con Aristóteles, y afinar, o bien la teoría de las Ideas, o bien la teoría de la abstracción en correlación con el hilemorfismo.

La Edad Media encontró tres soluciones básicas a dicho planteamiento. No es de extrañar que, al principio, la solución se inclinara por el lado platónico, y que luego, después de la fuerte reacción nominalista, a medida que se iban conociendo las obras de Aristóteles, se sobrepusiera su sano realismo, más acorde con el sentido común, pero también más afinado y difícil de comprender.

2. Las soluciones básicas:

a) *Realismo exagerado.*—La primera y más sencilla respuesta es que los universales son realidades que existen en la naturaleza. La especie hombre, por ejemplo, es una substancia que existe completa en cada ser individual. Los entes de una misma especie sólo se distinguen entre sí por sus características accidentales. Los principales representantes de esta tesis son: Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo, y, luego, Guillermo de Champeaux (1070-1121), famoso por su evolución ideológica, a partir de los acerbos ataques de su discípulo, Pedro Abelardo.

b) *Nominalismo.*—En franca oposición a lo anterior, los nominalistas niegan que los universales posean realidad alguna, ni en la naturaleza ni en la mente. Los universales se reducen a meras palabras, "*flatus vocis*" (soplos de voz). El principal representante de esta postura, en aquellos tiempos, es Roscelino (1059-1123). Posteriormente, Guillermo de Occam (1290-1350) renueva la misma tesis.

c) *Realismo moderado.*—Es la posición de Sto. Tomás de Aquino, según la cual los entes extramentales son singulares y los conceptos son universales, lo cual no es obstáculo para que el contenido de los conceptos sea abstraído de la realidad, y no sea una mera ficción de la mente. Que en la realidad extramental todo ente sea singular, no significa que el universal de la mente carezca de fundamento en la realidad. En el concepto hay que distinguir el contenido y el modo de existir; el contenido se extrae de la realidad, y el modo universal de existir es producto de la elaboración mental.

1. A las tres preguntas de Porfirio se responde, en esta postura, del siguiente modo: Los universales son realidades mentales, pero *cum fundamento in re;* son inmateriales, pero existen, fusionadas con la materia, en la realidad extramental, y, por lo tanto, individualizadas; o como conceptos desmaterializados, en la mente, y además, como Ideas ejemplares en la mente de Dios (*universalia in re, post rem* y *ante rem,* respectivamente).

2. Además, se ha tratado de esclarecer, de un modo bastante equívoco, una cuarta solución al problema de los universales, llamada *conceptualismo.* Pretende que el universal existe en la mente; pero sin *fundamento in re.* Se le atribuye, a veces, a Pedro Abelardo. Sin embargo, los comentarios referentes a este autor suelen ser muy discordantes. El conceptualismo corresponde, sin duda, a la clásica solución de Kant, seis siglos después de estas disputas.

3. San Anselmo y el argumento ontológico.—S. Anselmo (1033-1109) nació en Aosta (al norte de Italia). Entre sus escritos sobresalen dos obras: el *Monologium,* que trata acerca de la sabiduría de Dios, y el *Proslogium,* sobre su existencia.

La unidad entre la fe y la razón queda expresada en su célebre frase: "*Fides quaerens intellectum*" (la fe busca el entendimiento), la cual significa que los temas de la fe se han de iluminar con la luz de la razón.

Pero lo típico de S. Anselmo es su argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Parte del concepto de un ser totalmente perfecto, mayor del cual no puede pensarse otro. Ese ser tiene que existir, pues, de otro modo, sería posible pensar un ser más perfecto, lo cual es contradictorio.

La réplica no se dejó esperar, aun en vida de S. Anselmo. El monje Gaunilón lo hizo, diciendo: "Entonces, si yo pienso

una isla perfectísima, también debo concluir que ésta existe." Dicho de otro modo: la esencia de un objeto no incluye su existencia. S. Anselmo admite la réplica para cualquier otro concepto; pero insiste en que, tratándose del concepto de Dios, suma de todas las perfecciones, tiene que existir. He aquí una huella más del influjo platónico en la Filosofía occidental.

4. Los filósofos árabes.—Entre los pensadores árabes de ese tiempo, sobresalen dos: Avicena y Averroes. Son famosos por sus interpretaciones de Aristóteles. El mundo occidental comenzó a conocer a este filósofo a través de las traducciones y de los comentarios de los árabes.

Avicena (980-1037) es citado frecuentemente por Santo Tomás, en cuestiones metafísicas. En Dios hay identidad entre esencia y existencia; pero en las criaturas se distinguen realmente, de tal manera que la existencia, en ellas, es un accidente de la esencia.

Por su parte, Averroes (1126-1198), originario de Córdoba y conocido como "El Comentarista" (de Aristóteles), niega esa distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, aduciendo que, en todo caso, es una distinción lógica o mental. Respecto a la teoría aristotélica acerca del entendimiento agente, afirma que todos los hombres participan de un solo entendimiento agente, por el cual el alma es inmortal. Por último, da pie para que, posteriormente, el averroísmo latino sostuviera la teoría de la doble verdad, según la cual una tesis puede ser verdadera en Teología y falsa en Filosofía, y viceversa.

Los autores más famosos en los tiempos de Sto. Tomás, fueron: San Buenaventura (1221-1274), que sigue la línea platónico-agustiniana, y San Alberto Magno (1206-1280), maestro de Sto. Tomás y seguidor de Aristóteles.

CAPÍTULO XIII

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Santo Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca, el año 1225 (o 1224, según otros autores); ingresó a la Orden de los dominicos; estudió y enseñó en París y en varias Universidades europeas; murió en 1274.[1]

Representa la cumbre del pensamiento medieval. Su poder sintético y sistemático creó una obra filosófica y teológica que ha servido de orientación y guía al cristianismo a través de varios siglos de evolución intelectual. De Aristóteles tomó el vocabulario técnico, y el realismo; de Platón heredó la intuición de la participación; de la Revelación cristiana tomó el teocentrismo y el orden sobrenatural. Con dichos elementos, fraguó todo un sistema, cuyas líneas fundamentales persisten en medio de todas las vicisitudes de la Historia de la Filosofía.

Su obra principal es la *Suma Teológica,* pero sobresalen también: *Suma contra gentiles, De ente et essentia, Cuestiones disputadas* (sobre la verdad), *Comentarios* a Aristóteles.

En la *Suma Teológica* se manifiesta un claro método dialéctico, si se entiende por dialéctica el enfrentamiento de tesis opuestas, en busca de la síntesis y la unidad. Está dividida en tres partes: Dios, el hombre, y Jesucristo (el Hombre-Dios). Cada parte está dividida en cuestiones, y éstas, a su vez, en artículos. En cada artículo se inicia el tema con una interrogación, que inmediatamente es respondida de dos maneras opuestas. En el cuerpo central del artículo, Sto. Tomás da su propia respuesta al problema planteado, que generalmente es una síntesis

[1] Una ampliación sobre Sto. Tomás es posible en: COPLESTON: *El pensamiento de Sto. Tomás,* Fondo de Cultura Económica; y GILSON: *El tomismo,* Desclée de Brouwer.

de las respuestas anteriores. Finalmente, se responde a las objeciones o razones que dan los contrarios. Lo importante en este momento es la enseñanza metodológica que aquí se transparenta. Sto. Tomás conoció el pensamiento anterior a él, y lo tomó en serio. Su sistema es producto de la meditación profunda que supera las dificultades de las filosofías anteriores.

Posiblemente, una de las más difíciles síntesis, en la mente humana, es la de razón y fe. Sto. Tomás la logró, unificando la aportación pagana de Platón y Aristóteles con los datos de la Revelación sobrenatural, y dio origen a una de las más serias formulaciones de la Teología cristiana, lo cual no quita la clara distinción del nivel propiamente filosófico de ciertas tesis, con respecto al nivel teológico o sobrenatural, que impera en toda la obra tomista.

2. EL REALISMO MODERADO.—En cuanto al conocimiento, ya hemos visto que la posición de Sto. Tomás es un realismo moderado, que establece un término medio entre el realismo exagerado, al estilo platónico, y el nominalismo, que negaba toda consistencia al concepto universal.

Entre empirismo y racionalismo, también se coloca en un término medio, pues, si bien es cierto que lo inteligible siempre se capta por intermedio de lo sensible (*"Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*), no menos verdadero es que la facultad inteligible (entendimiento agente) tiene una cierta actividad: la de iluminar y abrir el horizonte intelectual, que es captado en lo real. Así pues, ni es cierto que el conocimiento ha de fundamentarse exclusivamente en la experiencia sensible, ni tampoco lo es que el conocimiento se origine como una creación de las facultades suprasensibles, o como una intuición especial propia de ellas.

De ninguna manera estará de acuerdo Sto. Tomás con aquella postura que pretenda deducir toda la Filosofía a partir de ciertos principios universales. El principio de contradicción y el de causalidad son como piedras de toque para constatar la congruencia y la ilación de las tesis y de los sucesos reales, pero ellos no contienen en sí toda la verdad de la Filosofía, la cual debe obtenerse a partir de los sentidos, y con el uso de los dos niveles de facultades cognoscitivas, el sensible y el intelectual.

a) Los primeros principios tampoco serán verdades analíticas, sino (para emplear una expresión moderna) juicios sintéticos *a priori*. *A priori*, porque su validez es independiente de la experiencia sensible, no importa que en su origen requieran el uso de la experiencia. (No hay que confundir el plano lógico de validez y el plano psicológico de origen.) Sintéticos, porque el predicado no está contenido en el sujeto, sino de algún modo conectado necesariamente con él. La validez del juicio se capta, pues, como una necesidad *a priori*, como un nexo necesario que implica, en cada uno de los dos principios, la exclusión de la contradicción, o la exclusión de la espontaneidad en la aparición de un nuevo ser en el campo de la existencia.

b) Sto. Tomás insiste en los tres grados de abstracción formal. El primero capta el *ens mobile*, prescindiendo de las características singulares. El segundo capta el *ens quantum*, prescindiendo de lo físico. El tercero prescinde de toda materia y capta al ser en cuanto ser, en el nivel que corresponde a la ciencia Metafísica.

c) Es famosa la definición de verdad en el tomismo: "*Adaequatio rei et intellectus*" (adecuación del entendimiento con la cosa). A esto, añádase el rechazo de la teoría de la doble verdad, propia del averroísmo, según la cual, una tesis podía ser verdadera en Teología y falsa en Filosofía, y tenemos ya confirmado el realismo de Sto. Tomás.

d) Podríamos decir que, en cierto aspecto, la lucha de Sto. Tomás en el terreno del conocimiento, se resume como el rechazo de las ideas innatas y del argumento de autoridad. De este modo, ni el platonismo, ni el racionalismo al estilo cartesiano, ni el idealismo kantiano, pueden estar de acuerdo con su doctrina. Tampoco la autoridad es argumento cuando se habla en plano racional y científico. El lema era: "En el terreno filosófico, la autoridad es la última razón, y la razón es la primera autoridad."

3. LOS TEMAS DE LA METAFÍSICA.—Descuellan, en la Metafísica de Sto. Tomás, los siguientes temas: la definición del ente, la analogía de proporcionalidad, la distinción real de esencia y existencia, la primacía del *esse*, la extensión de la teoría del acto y la potencia, y los trascendentales.

a) El *ente* se define (impropiamente, pues, en tanto concepto de máxima universalidad, no admite un género superior) como aquello que existe o puede existir *(quod est)*. El ente es una esencia *(quod)* en relación con su propia existencia *(est)*. Lo que todos los entes tienen en común, es justamente esa relación trascendental de esencia a existencia.

b) A partir de esa definición, surge la *analogía* de proporcionalidad. Cada ente tiene su propia esencia y su propia exis-

tencia, y aunque las esencias sean muy diferentes, como la de Dios y la de la creatura, la del hombre y la del gusano, de todos modos, hay algo en común a todo ente, a saber, su relación de esencia a existencia. En un primer ente, su relación de esencia a existencia es idéntica a la relación de esencia a existencia en un segundo ente, y así sucesivamente. Esa identidad en medio de la diversidad, es la analogía de proporcionalidad.[2]

c) También en esa definición de ente está implicada la *distinción real* de esencia y existencia. La esencia es la *quididad,* el conjunto de características del ente, que ejercen el acto de existir. La existencia es la actualización de dicha esencia. Evidentemente, uno es el acto de existir, y otro es el sujeto que ejerce dicho acto.

Dicho con mayor precisión, el ser, de suyo, es ilimitado. Para que se dé un ente limitado, es necesario otro elemento distinto que limite al ser: tal elemento es la esencia. El ente es, pues, la síntesis de ese ser limitado o participado (existencia) y el elemento que limita al ser (esencia). Sólo en Dios hay identidad entre esencia y existencia.

d) Es destacable la importancia del *esse*. *Esse* es el verbo latino que significa "ser". Para Sto. Tomás, la Metafísica entera está girando alrededor del *esse.* Por eso no cabe la crítica de "esencialista", al pensamiento de Sto. Tomás. Si hubiera que aplicarle una etiqueta sería preferible la de "existencialista", pues la existencia es justamente el ser de los entes (ser participado).[3]

El *esse subsistens* (ser subsistente) es Dios, el *esse simpliciter* es el ser en cuanto tal, concebido de un modo impersonal. De él participan todos los entes. De este modo, el ente se fundamenta en el *esse simpliciter,* y éste se basa en el "*ipsum esse subsistens*" (Dios).

1. Nótese que no coinciden ser y ente. Sin embargo, en francés se usa para las dos nociones la palabra "*être*", lo cual ha ocasionado innumerables traspiés en las traducciones. El ser es el fundamento de los entes. El ser es único, y los entes, múltiples.

[2] Cfr. ROIG GIRONELLA: *Meditaciones metafísicas,* pág. 150 y sigs.
[3] Cfr. GILSON: *El tomismo,* pág. 54.

Tampoco coinciden ser y existencia. "Ser", es la mejor traducción de *esse*. La existencia debe entenderse como el ser participado. En este sentido se entiende que Dios no *existe*, sino que *es*.

2. La esencia puede entenderse mejor como "un modo de ser", es decir, como una limitación o determinación del ser, que de suyo es ilimitado. El ente es, por lo tanto, una esencia (modo o limitación de ser), en tanto que ejerce la existencia (ser participado). El ente se explica íntegramente en función del ser.

3. El sello platónico se nota en Sto. Tomás cada vez que se menciona la participación. El mundo entero es una participación de la perfección divina. Se trata, pues, de una participación teocéntrica. Explicar esta participación sin caer en el monismo panteísta, al estilo de Plotino, Spinoza o Hegel, es lo que ha dado origen y necesidad a la teoría de la analogía y de la distinción real de esencia y existencia.

e) Sto. Tomás extiende la teoría del *acto* y la *potencia*, de Aristóteles. No sólo la aplica a la pareja de coprincipios materia-forma y substancia-accidente, sino también, en un sentido muy propio y original, a la pareja esencia-existencia. La existencia es el acto de la esencia, la cual está en potencia con respecto al acto de existir. Por supuesto, no es cuestión de cosificar esencia y existencia, ni de imaginar a la esencia aparte de la existencia. Entre las dos forman al ente individual.

Los tomistas explican, modernamente, la teoría del acto y la potencia como una tensión dialéctica o exigencia de ser. La limitación de cada ente no es precisamente pasiva, sino que tiende hacia una mayor adquisición de ser; dicha tendencia, o exigencia, es la potencia. La realización de dicha exigencia es el acto. Todos los entes tratan de saltar sus propias limitaciones en pos del ser; dicho en lenguaje escolástico: todo ente creado es una mezcla de acto y potencia, y el devenir consiste en el paso de la potencia al acto.

f) Por fin, los *trascendentales* reciben especial tratamiento en la obra de Sto. Tomás. La unidad es la inseparabilidad de sí mismo, junto con la separabilidad de los demás. La verdad es la inteligibilidad del ser. La bondad es su perfección, o su capacidad de difusión. La belleza es la verdad de la bondad, y la bondad de la verdad.

4. Las cinco vías tomistas.—Aunque la existencia de Dios es evidente en sí misma, puesto que se trata del ser infi-

nito (lo que implica inteligibilidad o luminosidad infinita), de todos modos, para el hombre *(quoad nos)* no es evidente de un modo inmediato, requiere una demostración racional. Tanta luminosidad es superior a las facultades humanas y, por lo tanto, se tiene que proceder paso a paso en la demostración de su existencia. El problema de la *necesidad* de la demostración, Sto. Tomás lo resuelve afirmativamente, y con esto se rechaza el fideísmo (cfr. Occam) y el intuicionismo (cfr. Bergson).

En cuanto a la *posibilidad* de su demostración, también Sto. Tomás asiente, y se opone al agnosticismo, que, modernamente, tiene en Kant a su principal representante. Efectivamente, la posibilidad de esa demostración se basa en la capacidad que tiene el entendimiento para captar las esencias espirituales, despojadas de toda materia.

Aceptando que es posible la demostración, habría que elegir entre varios caminos de ella. Sto. Tomás desecha el argumento ontológico *(a priori)*, como el de San Anselmo. El paso de la esencia a la existencia, o del orden mental al orden real, no le parece correcto, en su manera realista de pensar.

Sto. Tomás propone la demostración *a posteriori*, a partir de hechos sensibles, como el movimiento, la contingencia, los efectos, el orden del Universo, la graduación en las perfecciones. Con ayuda del principio de causalidad, infiere que todos esos hechos exigen la existencia de un Ser que puede concebirse como Primer Motor, Primera Causa, Ser Necesario, Ser Perfecto, y Ordenador Supremo del Universo. Ese Ser es Dios.

Así se titulan las cinco vías, y tal es el procedimiento general de la argumentación tomista. Se trata, pues, de cinco caminos ascendentes para alcanzar sendas facetas de Dios.

Posiblemente, en la actualidad, sea necesaria una complementación de dichas vías, para mostrar que esas facetas corresponden justamente al Dios cristiano, vivo y personal, que entabla relación directa con el hombre y que quiere su bien. Antiguamente estaba en el ambiente esa identificación y no era necesario explicitarla en las demostraciones de su existencia.[4]

En cuanto a la *esencia* de Dios, desde un principio se aclara que sólo es posible un conocimiento analógico y negativo de

[4] Cfr. VAN STEENBERGHEN: *Dios oculto*, cap. VII, y pág. 147.

las perfecciones divinas. Se le pueden atribuir cualidades terrenas, siempre que éstas se despojen de todas sus imperfecciones y se eleven a un grado supremo. Resultan, así, conceptos negativos, como infinito (sin límites), absoluto (sin dependencia de otros entes).

A partir de esa inteligencia y bondad infinitas se infiere su *poder creador* (a partir de la nada), su *providencia* (cuidado del mundo y del hombre) y su deseo de que todos los hombres se salven.

Dios es, pues, el Ser Absoluto, el Valor Supremo, el Creador y ordenador del Universo, el Infinito, principio y fin del hombre. Tal es la visión teocéntrica, de Sto. Tomás.

5. EL HOMBRE Y LA MORAL.—Profundo estudio realiza Sto. Tomás en torno al tema antropológico. Rechaza el dualismo platónico (que luego resucitará con Descartes), según el cual, lo esencial del hombre es el alma espiritual, mientras que el cuerpo sólo es un instrumento o cárcel. Cuerpo y alma guardan una relación como la de la materia y la forma, son substancias incompletas, y, por lo tanto, la persona humana sólo se concibe en función de los dos elementos.

Tanto en el aspecto material como en el espiritual hay que distinguir las facultades del orden cognoscitivo de las del orden apetitivo. Inteligencia y voluntad son las que corresponden al nivel superior; sentidos y apetitos sensibles son del orden material. Todas ellas se unifican en la persona, de tal manera que es el sujeto personal el que siente, quiere, entiende, y se entristece o se alegra.

El alma humana es una sola forma (tesis muy combatida en la Edad Media), es espiritual, simple e inmortal. En este momento, Sto. Tomás rechaza de plano cualquier oscuridad respecto a la interpretación averroísta (panteísmo) de Aristóteles.

En cuanto a la moralidad, quede claro que Sto. Tomás no sostiene el eudemonismo aristotélico,[5] pues el hombre ha de tender al fin último objetivo, al bien en cuanto Bien (Dios), y no sólo al bien en cuanto *su* bien; con amor de benevolencia, y no sólo con amor de concupiscencia.

[5] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap. XXV.

La recta razón, entendida como la facultad espiritual que tiende por sí misma a la verdad y al bien, es la norma de moralidad. Un acto es bueno cuando se sujeta a la recta razón. Se reconoce que la razón es recta cuando actúa en conformidad con la ley natural. La ley natural es buena porque es participación de la naturaleza, la cual es creación y semejanza de Dios, Valor Absoluto. Así, a través de todos estos eslabones, el acto humano es bueno porque participa de la Absoluta Bondad de Dios.

El sistema moral de Sto. Tomás no es puramente personal, sino que toma en serio las relaciones comunitarias, lo cual se refleja en su definición de la ley moral: "Ordenación de la razón, para el bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad." Sobresale en este concepto el origen y fuente de la ley (la razón), así como su finalidad o meta (el bien común).

6. EQUILIBRIO INTELECTUAL EN LA DOCTRINA TOMISTA.—La doctrina de Sto. Tomás ha asentado una serie de verdades perfectamente estables. Lo que, a mi parecer, proporciona mayor estabilidad a dichas verdades, es el sabio equilibrio logrado entre dos extremos opuestos. Los errores de otras filosofías han consistido precisamente en la exageración de algún punto de vista, sin tomar en cuenta suficientemente el elemento opuesto. Así pues, de un modo dialéctico, superando las antinomias de los contrarios, he aquí la síntesis que ofrece el sistema tomista:

a) *Razón y fe.*—Toda la Filosofía de Sto. Tomás está basada en la razón. El argumento de fe es propio de la Teología. Pero esto no quita que haya una armonía entre las dos fuentes y niveles de verdad. La verdad es una, y no puede contradecirse. El lema en este punto es: "El intelecto busca la fe, y la fe busca el intelecto." Es decir: el entendimiento sano busca la complementación en la fe, y ésta busca ser comprendida por el intelecto.

b) *Sistema abierto.*—La Filosofía tomista es ordenada, coherente, abarca gradualmente todos los aspectos del ser. Es un sistema, una construcción lógica y racional; pero de tal manera, que no se cierra a las aportaciones de los pensadores modernos.

Siempre es posible aceptar los avances positivos de la investigación filosófica, sin tener que rechazar el cuerpo central del tomismo.

c) *Esencia y existencia.*—Mientras que las filosofías racionalistas subrayan demasiado la importancia de la esencia (Platón, Wolff, Husserl), en cambio, el existencialismo actual rechaza lo anterior, y exagera por el lado de la existencia concreta y humana. En Sto. Tomás, el ente, definido como una esencia en relación a su existencia, define, desde el principio, un equilibrio que se ha de prolongar a lo largo de toda su Ontología.

d) *Lo estático y lo dinámico.*—Ni el evolucionismo de Heráclito, o de Bergson, ni el estatismo de Parménides, o de Spinoza. La teoría del acto y la potencia proporciona un instrumento intelectual que permite la explicación del devenir, al mismo tiempo que la de las esencias estables.

e) *Inmanencia y trascendencia de Dios.*—En este asunto se ha exagerado a favor de la trascendencia (Aristóteles, Plotino, Jaspers), o por el lado de la inmanencia (Spinoza, Hegel). La teoría de la analogía es el medio adecuado entre los dos extremos.

f) *Cuerpo y alma.*—El tomismo evita la exageración del materialismo, que todo lo quiere reducir a materia (Marx), y la exageración del espiritualismo, que sólo admite lo espiritual como verdadero ser (Platón, Leibniz).

g) *Conocimiento sensible e intelectual.*—En cuanto a la validez de los dos tipos de facultades, también se coloca en una postura equilibrada, que acepta los datos de ambas. Evita la oposición exagerada, de los antiguos (Parménides y Heráclito) y de los modernos (los ingleses Locke y Hume, en contra de Spinoza y Leibniz).

h) *Persona y sociedad.*—Por último, el equilibrio de Sto. Tomás se manifiesta cuando acentúa en su justo valor a la persona, como un todo que no se ha de disolver y enajenar ante el Estado, pues tiene derechos anteriores a los de dicha sociedad, al mismo tiempo que incorpora a la persona al Estado, de tal manera que la ley y la autoridad están hechas en función del bien común.

Capítulo XIV

LA DECADENCIA ESCOLÁSTICA Y EL RENACIMIENTO

1. Las sutilezas de Duns Scoto.—El enemigo acérrimo de Sto. Tomás es Juan Duns Scoto (1270-1308), franciscano escocés, famoso por sus especulaciones y su refinamiento de conceptos, por lo cual es conocido como el "Doctor Sutil". Sus obras más importantes se titulan: *Opus oxoniense,* y *De primo principio.*

Es célebre su concepto de la *haecceitas.* Scoto se opone radicalmente al tomismo, desde el momento en que no acepta que la materia sea el principio que individualiza a los entes. No es la materia, sino la forma, lo que los individualiza; los entes poseen varias formas, y aquella que le proporciona al ente su característica individual es denominada *haecceitas.*

Pero la raíz de toda la oposición entre escotistas y tomistas reside en la idea que cada escuela tiene acerca del ser. Para Sto. Tomás, el ser es análogo, y sólo así se explica la diferencia entre Dios y las creaturas. Para Scoto, *el ser es unívoco,* pues, según arguye, toda analogía supone una identidad; a esa identidad común a todo ente es a lo que llama ser. Por supuesto, no pretende suprimir las diferencias entre los entes; pero en último caso, si todos son entes, es porque hay algo común a todos ellos; esto es lo que llama ser.

Un tomista no quedaría contento con esa argumentación, y respondería que ser es, no sólo aquello en lo cual se identifican los entes, sino también aquello en lo cual difieren. Si esto no fuera ser, sería la nada. Así pues, habría que conservar la tesis de que el ser es análogo.

2. El nominalismo de Occam.—Guillermo de Occam (1300-1350) es también franciscano, y representa el nomina-

lismo y el fideísmo. Nació en Ockham, pueblecillo al sur de Londres. Su obra principal se titula: *Comentario a las "Sentencias"*.

Según Occam, sólo podemos conocer lo singular, y no lo universal. Ese conocimiento de lo singular es *intuitivo*. Lo singular es lo único que existe, y, por lo tanto, es lo único que podemos conocer. Cuando decimos poseer un conocimiento de lo universal, en realidad es que estamos utilizando un nombre o término que sustituye a un conjunto de seres; pero no hay conceptos universales. He aquí restablecido el *nominalismo* que se perfilaba desde que se discutía el problema de los universales, al comienzo de la Edad Media. Los filósofos ingleses serán los principales promotores de esta corriente y de sus derivaciones (véase, más adelante: Locke, Berkeley, Hume, y, en el siglo XX, el positivismo lógico).

El instrumento esgrimido en estas tesis simplificadoras es el lema llamado *"Navaja de Occam"*, según el cual: "No hay que multiplicar los entes, sin necesidad", o bien: "En vano se explica algo por muchos conceptos, cuando se puede hacer con pocos." Así armado, Occam pretende suprimir lo que le parece toda una serie de conceptos inútiles, en las doctrinas anteriores. Rechaza la especie impresa y la especie expresa, la distinción real de esencia y existencia, de substancia y accidentes, y el entendimiento agente.

En ese plan de desvalorización de la Metafísica, Occam rechaza también la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios. Critica las pruebas de Sto. Tomás, pues nada nos puede hacer concluir que esa primera causa sea precisamente Dios. Sin embargo, no niega a Dios, sólo que a Él llegamos por el camino de la fe; en esto consiste su *fideísmo*. La fe no encuentra apoyo en la razón; fe y razón caminan por separado. He aquí los indicios del movimiento renacentista.

3. EL SILOGISMO, Y LA EXPERIENCIA SENSIBLE.—Se ha llamado *ergotismo* al abuso del silogismo. La palabra *ergo* significa "por lo tanto", y se usa para anunciar la conclusión que se obtiene después de las dos premisas del silogismo. *Ergotismo* alude, pues, a un uso excesivo de esa forma del raciocinio, la cual, en sí misma, es válida, pero no es suficiente para la fun-

damentación de las verdades científicas y filosóficas. Al silogismo hay que agregar el uso de la inducción (raciocinio que parte de los casos singulares y concluye una ley universal) y, también, la intuición de las esencias.

Las discusiones filosóficas, en la Edad Media, se iniciaban con la fundamentación de alguna tesis, a base de silogismos. Las objeciones, generalmente, consistían en destruir la validez de alguna de las premisas. Eran famosas las respuestas: "Niego la mayor", o bien, "Distingo la menor." Entre "distingos" y "contradistingos", aquellos buenos señores pasaban el tiempo volviendo siempre sobre el mismo asunto, afilando exageradamente los conceptos, y jactándose de su habilidad dialéctica. Lo malo era que el conocimiento profundo de la realidad sobre la que se discutía, pasaba a un plano muy secundario. La teoría, separada de la realidad, era el síntoma indudable de la decadencia escolástica de la Filosofía.

En el fondo, el defecto básico de la Edad Media era la ausencia del método experimental, a base de observaciones, repeticiones e inducciones. Francis Bacon, en el siglo XVII, detectará vigorosamente esa falla.

4. EL HUMANISMO Y LA CULTURA, EN EL RENACIMIENTO.—A partir de Italia, y rumbo al norte, un nuevo movimiento humanista se empieza a gestar. Podemos distinguir varias características en el ambiente cultural de esa época (siglos XV al XVII):

a) Antropocentrismo, en lugar de teocentrismo. En vez de girar alrededor de Dios, las ideas y obras del Renacimiento quieren tributar honor al hombre, centro de sus preocupaciones y de su inspiración.

b) Retorno a los *cánones griegos.* Tanto la escultura como la pintura toman de nuevo los ideales clásicos de los griegos, como modelo de sus obras. Así Miguel Ángel y Rafael, entre los más conspicuos.

c) Preponderancia de las *artes* sobre la ciencia y la Filosofía. El humanismo renacentista toma a las artes plásticas como vehículo ideal de sus expresiones. La ciencia y la Filosofía no descollarán hasta el siglo XVII.

d) Reforma *protestante.* A partir del siglo XVI, el cristianismo se verá escindido por una gran variedad de religiones protestantes, cuyo principio básico, el "libre examen", tratará de echar por tierra la autoridad papal.

e) Fin del *feudalismo.* La época de los castillos, con sus señores, dueños de la vida y de la muerte de sus siervos, toca a su fin. El nacimiento de las naciones y la hegemonía de algunos países dará origen a un nuevo tipo de cultura.

f) Inventos y descubrimientos. La imprenta revolucionará toda la producción literaria. Por otro lado, el descubrimiento de América dará origen a una gran expansión en el mundo económico.

5. LOS PRINCIPALES AUTORES, EN EL RENACIMIENTO.—No fue la Filosofía la más favorecida en los aspectos culturales del Renacimiento. Podemos contar, principalmente, cuatro autores que destacan en esa pléyade humanística: Nicolás de Cusa, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno y Tomás Campanella.

Nicolás de Cusa (1401-1464) destaca por su espíritu crítico. Quiere delimitar el alcance de nuestras facultades cognoscitivas. Es conocido por su concepto de la "docta ignorancia", que consiste en saber que "no se sabe nada".

Pietro Pomponazzi (1462-1525) es autor de un tratado sobre *La inmortalidad del alma.* Pretende demostrar que no hay tal inmortalidad, basándose en los análisis de los argumentos clásicos de Platón y Aristóteles.

Giordano Bruno (1548-1600) lleva una vida intelectualmente agitada; es condenado, por la Inquisición, a morir en la hoguera. Sus tesis giran alrededor del panteísmo.

Tomás Campanella (1568-1639) es autor de la *Ciudad del Sol,* clásica utopía que recuerda las ideas platónicas sobre el Estado ideal (cfr. la *República,* de Platón).

TERCERA PARTE

FILOSOFÍA MODERNA



Capítulo XV

DESCARTES

1. Características generales.—René Descartes nació en La Haye (1596-1650). Estudió Humanidades, Ciencias y Filosofía escolástica, en el Colegio de La Flèche, de los jesuitas. Posteriormente se dedicó a viajar y a escribir.

El año 1619 fue decisivo para su actividad filosófica: en la noche del 10 de noviembre tuvo tres sueños, en los que alcanzó a vislumbrar su ideal de ciencia rigurosa, basada en las Matemáticas.

Su genio lo condujo a la creación de una nueva ciencia matemática, como es la Geometría analítica, combinación de Álgebra y Geometría.

Escribió varias obras filosóficas que, desde un principio, lo llevaron al conocimiento público y a la fama. Entre ellas sobresalen: *Discurso del Método, Meditaciones metafísicas, Principios de Filosofía,* y *Tratado de las pasiones del alma.*

Descartes ha sido el más famoso genio del siglo XVII. Con él se coloca en la Historia una primera piedra divisoria, con respecto al pensamiento antiguo y medieval, y por eso se le suele llamar el "Padre de la Filosofía moderna", no obstante que antes de él brillaron otros pensadores también revolucionarios, como, por ejemplo, Nicolás de Cusa (1401-1464) y Francis Bacon (1561-1626).

Su idea central es la creación de un sistema filosófico completamente inexpugnable, libre de las críticas de los pensadores subsecuentes, y perfectamente garantizado en su verdad y en su orden lógico, similarmente a lo que sucedía en las Matemáticas, edificio mental sólidamente estructurado e inmune a las simples opiniones de cualquier profano en la materia. Este

ideal es la bandera de todo pensador que se precie de la seriedad de sus intuiciones, afirmaciones y construcciones mentales. Pero, como veremos, el mismo renacimiento del ideal, a través de los filósofos posteriores (Kant, Husserl, Bergson, Heidegger, etc.), es prueba de que la mente no ha logrado todavía la culminación de su plan de trabajo. Esto produce abatimiento y escepticismo en los espíritus débiles; pero, al mismo tiempo, es ocasión de estímulo y desafío para los que aman la verdad y tienen vocación filosófica.

Aunque el intento de Descartes se considere fallido, de todos modos la influencia de su Filosofía alcanza aún al pensamiento contemporáneo. Pero su importancia reside principalmente en que es imposible entender los problemas y las tendencias de las corrientes filosóficas de los siglos XVII y XVIII, sin haber penetrado primero en el pensamiento cartesiano.

2. LAS REGLAS DEL MÉTODO.—Para evitar el error, no basta la inteligencia, es necesario saber aplicarla adecuadamente, es decir, se requiere un método. Descartes pone especial énfasis en la necesidad de un método racional, que por principio libere al hombre de la fácil caída en el error. En el *Discurso del Método* (Segunda parte) describe sus famosas cuatro reglas metódicas, como sigue:

a) *Regla de la evidencia:* No aceptar como verdadero sino lo que es evidente. O, en otros términos: tratar de captar intuitivamente el objeto propio de la inteligencia, a saber, las ideas *claras* y *distintas*. Cuando se logra percibir las notas características de una idea y cuando se logra distinguir esas notas con respecto de las demás ideas, se posee una idea clara y distinta, y esto ya es una garantía de la verdad del conocimiento poseído. Para eso hay que evitar la prevención y la precipitación. En una palabra, sólo se puede poseer la verdad cuando el espíritu capta las ideas con toda su evidencia, de un modo fácil, inmediato, sereno y claro. Esta evidencia ya no puede encerrar la duda y el error.

b) *Regla del análisis.* "Dividir cada una de las dificultades que se van a examinar, en tantas partes como sea posible y

necesario para resolverlas mejor." Es decir, descomponer las ideas complejas en sus partes más simples; pero, además, remontarse a los principios más simples, de los cuales depende el asunto que se está examinando.[1]

c) *Regla de la síntesis.* "Conducir por orden los pensamientos, empezando por los objetos más sencillos, más fáciles de conocer, para subir gradualmente hasta el conocimiento de los más complejos. . ." Se trata de la operación contraria a la anterior, y es su complementación. Una vez dividido en partes un asunto, para su mejor comprensión, es necesario reconstruir el todo, a partir de los principios encontrados. Coincide, tal como se ha estudiado en Lógica, con la deducción. Lo importante consiste en el procedimiento gradual que avanza lógicamente (con encadenamiento y congruencia natural), desde lo simple de los principios, a lo complejo de las conclusiones, teoremas y demás consecuencias de las primeras verdades.

d) *Regla de las enumeraciones y repeticiones.* "Hacer enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales, como para estar seguro de no omitir nada." Con esto se persigue una intuición global del asunto tratado, de tal manera que la inteligencia posea y domine la materia desde el principio hasta el fin, lo cual supone la repetición o repaso del camino andado.

De esta manera, sencilla y coherentemente, Descartes propone a la inteligencia las cuatro reglas más importantes que hay que tener en cuenta si se quiere un resultado eficaz en su funcionamiento. Traducido a las necesidades del estudiante actual, podríamos decir que lo importante es que la mente se percate, por sí misma, del asunto tratado, que el esfuerzo se divida en partes suficientes como para simplificar el trabajo, que se reconstruya la totalidad del esfuerzo, y que se revise globalmente el resultado.

3. LA DUDA METÓDICA.—Una vez establecido el método a seguir, Descartes se propone edificar una Filosofía perfectamente estructurada, al modo de las ciencias matemáticas. Para

[1] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* Edit. Esfinge, México, cap. XLI.

ello será necesario partir de una verdad absolutamente indubitable, y de la cual se pueda derivar todo el edificio filosófico.

Para encontrar esa primera verdad, es preciso borrar, con anterioridad, todo conocimiento que no esté debidamente fundamentado. Por lo tanto, hay que hacer caso omiso, o mejor, dudar, de todo lo que percibimos por los sentidos, y de todos los conocimientos científicos.

La duda que propone Descartes tiene como finalidad la fundamentación de la nueva Filosofía sobre bases indubitables. Por lo tanto, no se trata de una duda escéptica, en donde el fin es dudar por dudar. Es una duda metódica, puesta solamente como un método o medio, para llegar a un principio completamente evidente.

Sin embargo, Descartes insiste demasiado en los motivos para dudar. Finge la hipótesis del "genio maligno": Supongamos, dice, que hay un espíritu malévolo que está especialmente dedicado a inducirnos al error y a la ilusión de la verdad. Y por otro lado, es un hecho que hemos caído en errores, sin darnos cuenta de ellos. Y por último, ¿cómo podríamos cerciorarnos de que lo que sucede ahora no es un sueño?

Si en verdad se toman en serio todos estos argumentos para dudar (podríamos comentar nosotros), se tendrá que caer en una duda universal y absoluta, en la cual se permanecerá irremisiblemente, sin posibilidad de salir de ella. Afortunadamente, el mismo Descartes no toma muy en serio esos argumentos. Él mismo así lo confiesa, y, además, pone ciertos conocimientos en un nivel excepcional, sobre los cuales no quiere ni fingir la duda, tales como la Moral y la Religión.

En estas condiciones, con una cierta ambigüedad respecto a la seriedad de la duda metódica y universal, Descartes se lanza a la búsqueda de su primer principio. Si dudo (reflexiona así en la Cuarta parte del *Discurso del Método*), es que pienso, y si pienso, es que existo. De este modo llega a lo que le parece su primer principio fundamental: "Pienso, luego existo" (*Cogito, ergo sum*).

4. El primer principio cartesiano.—No es tan original Descartes al enunciar su principio fundamental: "*Cogito, ergo sum*". Ya San Agustín había esgrimido un arma semejante, en

contra de los escépticos: *"Si fallor, sum"* (si me equivoco, existo). Sin embargo, la novedad, en Descartes, consiste en que, por primera vez, se pretende erigir sobre esta verdad todo el cuerpo de verdades filosóficas. Su principio funcionará a la manera de los axiomas de las ciencias matemáticas.

El *"Cogito"* (así se suele llamar al primer principio cartesiano, por brevedad) es, pues, una intuición fundamental. Todo el mundo podrá dudar sobre lo que quiera, pero no podrá dudar de su propia existencia. Si duda, es que piensa, y si piensa, es que existe.

En este momento se aclara que, a pesar de la enunciación del principio a manera de un raciocinio (nótese la palabra: *ergo*, por lo tanto), en realidad es una intuición primaria, de orden intelectual, y completamente evidente. Llena, pues, el requisito exigido en la primera regla metódica de Descartes, y se puede dar como absolutamente verdadero y cierto.

En el plano crítico, habría que reflexionar si efectivamente posee uno la evidencia intuitiva del propio yo como una substancia. Que existo, claro está; pero, más adelante, Descartes identificará esa existencia como una substancia, algo que permanece, que existe en sí mismo, y que goza de independencia con respecto a otras cosas. Descartes definirá al hombre existente como una *res cogitans* (cosa, o substancia, pensante). Y en este momento es donde parece que concede demasiado a su primer principio. ¿Es efectivamente por evidencia directa, intelectual e inmediata, que palpamos y damos por cierta la existencia de un yo substancial, persistente en el tiempo, y alrededor del cual se adosan los accidentes? Kant y, más tarde, Husserl elaborarán fuertes críticas en contra de ese intuitivismo racional de la substancia. Por su parte, Sto. Tomás jamás habla de esa intuición del propio yo; lo que se conoce es el efecto, los frutos, y por medio de ellos, pero ya de un modo mediato, podemos retroceder hasta la substancia, la cual es inferida como se infiere la causa a partir de los efectos, y no por intuición intelectual (directa e inmediata visión del objeto).

5. El "Padre del idealismo".—Con la postulación de su primer principio, Descartes procede a la deducción de su Filosofía entera. El punto de partida está en el yo como una substancia pensante, y en las ideas que analizo dentro de mi mente. Como veremos, esto va a constituir también el punto de partida de algunos filósofos posteriores. Con esto se inicia, de un modo claro y riguroso, el movimiento filosófico que culminará en el

idealismo y que tendrá como principales representantes a Kant, Hegel y Husserl.

El pensamiento griego y medieval iniciaba su reflexión filosófica a partir del mundo real (cfr. los físicos presocráticos), o a partir de Dios, o a partir de hechos visibles. Es una Filosofía realista, porque le concede primacía a la realidad que existe independientemente de mis ideas. Hasta Platón es realista en este sentido, pues sus Ideas no dependen del conocimiento humano. En cambio, la Filosofía cartesiana y post-cartesiana va a iniciar la marcha deductiva a partir de ciertos elementos puramente gnoseológicos: mis ideas claras y distintas (Descartes), los juicios sintéticos *a priori* (Kant), o las esencias como objeto ideal de mi intencionalidad cognoscitiva (Husserl).

En atención a este cambio de orientación, Descartes llevará el título de "Padre del idealismo". Él mismo no es idealista, puesto que sus conclusiones y su actitud general son realistas, es decir, acepta la existencia extramental de una realidad independiente del yo y de sus ideas. Pero su punto de partida es idealista, es decir, coloca al yo y a sus ideas como centro y origen de toda la labor filosófica. En esto va a influenciar notablemente al pensamiento posterior a él, con lo cual se justifica el calificativo de "Padre del idealismo".

Además, Descartes es un racionalista, pues concede a la razón el puesto clave en la elaboración de la Filosofía. De acuerdo con esto, surge de nuevo la teoría de las ideas innatas, aquellas que están en la mente, sin necesidad de contacto sensible con alguna realidad. Descartes afirma la existencia de tales ideas, cuya principal representante es la de Dios, como veremos un poco más adelante; y por supuesto, concede, además, que el hombre posee también ideas adventicias, las cuales proceden del exterior; y por último, también menciona las ideas ficticias, que son elaboradas mentalmente, a partir de las otras dos.

6. LA EXISTENCIA DE DIOS.—Entre las ideas innatas, Descartes analiza la más importante, que es la idea (o mejor, intuición) de un ser perfecto e infinito.

Descartes repite, a su manera, el argumento ontológico, de San Anselmo, para demostrar la existencia de Dios. Así como

en un triángulo se puede inferir con absoluta certeza que sus tres ángulos suman dos rectos, así también en la idea de Dios (como un ser perfecto) se puede inferir con toda evidencia que tiene que existir, pues si no existiera no sería perfecto, lo cual es una contradicción.

También aduce pruebas basadas en el principio de causalidad. Infiere que si yo tengo la idea de lo infinito y perfecto, esa idea no puede proceder de mí, que soy finito e imperfecto. Luego, tiene su causa en un ser infinito, que es Dios.

Lo importante en la Filosofía cartesiana es su estructura general. Del yo y sus ideas, Descartes salta hasta Dios. A partir de la evidencia de su existencia, ya se tiene el apoyo suficiente para garantizar la certeza de la existencia de un mundo real extramental. En efecto, Dios es la suma bondad, y también es creador. Por lo tanto, al crearme bondadosamente, es imposible que me haya dotado de unas facultades cognoscitivas que indefectiblemente me conduzcan al error. Lo que pienso con toda evidencia, a saber, un mundo real extramental, es verdadero, y la garantía de esto se encuentra en la veracidad de Dios, basada en su propia perfección.

Nótese cómo en este momento Descartes tiene ya las bases para comportarse realísticamente. A partir del yo y sus ideas, salta a Dios, y con Él como garantía, fundamenta la evidencia de un mundo real extramental. Yo, ideas, Dios, mundo, ésa es la estructura fundamental del pensamiento cartesiano. Con ella pretende salir de la duda de los escépticos, y con ella quiere organizar una Filosofía completamente cierta y al modo de las Matemáticas.

Pero la Historia de la Filosofía ha desmentido la eficacia del procedimiento cartesiano. Como veremos, los filósofos posteriores se quedaron con su punto de arranque: el yo y sus ideas; pero rechazaron el argumento para llegar a la existencia de Dios (cfr. Kant, en su Dialéctica trascendental, de la *Crítica de la razón pura)*. Con esto, el mundo externo carece de garantía, y se convierte en una incógnita *(noúmeno,* de Kant), o en una creación, constitución (cfr. Husserl), o proyección de la actividad gnoseológica del hombre. De esta manera, Descartes ha contribuido, una vez más, a la instalación del idealismo dentro de la mente de los filósofos.

7. Las substancias, y su comunicación.—Descartes sostiene que existen tres tipos de substancias. Por un lado está la substancia infinita, que es Dios. De ella hemos hablado ya. Pero en este mundo existen dos clases de substancias, la materia y el espíritu. La materia es definida como *res extensa* (cosa, o substancia, extensa), y el espíritu es definido como *res cogitans* (cosa pensante). El hombre es, esencialmente, alma, espíritu, substancia pensante.

Y a partir de estas tesis surge el clásico problema, que será caballito de batalla entre los filósofos subsecuentes: Si esas substancias son tan diferentes, ¿cómo es posible la unificación o comunicación de ellas entre sí? Dicho de otra manera, ¿cómo se comunica el alma con su cuerpo? Y también: ¿cómo el alma, que es espiritual, puede conocer la materia? O bien: ¿cómo algo material puede afectar a un ser espiritual?

Descartes trata de resolver el problema de la comunicación de alma y cuerpo, diciendo que la glándula pineal, colocada en el centro del cerebro, es la que sirve como puente o intermediario entre el espíritu y la materia en cada hombre.

Naturalmente, nadie ha visto en dicha explicación una solución al problema. Éste subsiste, pues si la glándula pineal es material, ¿cómo se comunica con el alma espiritual?

8. Comentario crítico.—A través de la exposición de la doctrina cartesiana, hemos vislumbrado cuatro principales centros de atención, donde podemos reflexionar y criticar. Tales centros son: el método matemático, el espíritu idealista, el argumento ontológico, y la intercomunicación de substancias.

a) *El método matemático.*—Hay que destacar que cada ciencia (distinguible por su correspondiente objeto formal) ofrece materia y aspectos diferentes, y en atención a ellos es como surge la necesidad de métodos diferentes. La Astronomía tendrá que surgir a través de la observación de los astros, la Sociología tendrá que usar leyes estadísticas, la Historia se verá en la necesidad de recurrir a monumentos antiguos, y las Matemáticas procederán por estricto raciocinio, a partir de axiomas evidentes.[2] No es posible unificar todos esos métodos,

[2] Cfr. mi *Introducción a la Lógica*, caps. XLII, XLIII y XLIV.

precisamente en vista de la variedad tan grande de objetos y vetas susceptibles de estudio científico. Es, pues, una quimera querer aplicar el mismo método a todas las ciencias. Descartes proclamaba que se trata de una sola ciencia, y de aquí infería que sólo un método habría que aplicar. Pero las variedades de las cosas no se dejan tratar con un solo método. En consecuencia, pues, la tendencia a aplicar el método matemático a la Filosofía no es una tendencia lógicamente sustentada.

La Filosofía trata entes que no son extensos; no caben, pues, los números. (Trátese de medir el valor, por ejemplo.) La Filosofía trata seres espirituales; tampoco cabe el número y la cantidad. Pero sobre todo, la Filosofía, a pesar de su deseo de fundamentación en principios universales y evidentes, siempre tendrá que respetar la inmensa variedad de lo real, en donde cabe la contingencia, la libertad, lo material, lo espiritual, lo intemporal; en una palabra, lo imprevisible racionalmente. El método de la Filosofía no puede ser puramente racional y deductivo, sino tendrá que ser, en todo caso, experimental-racional.[3]

Por otro lado, no cabe duda de que el rigor y la sistematización propia de las Matemáticas son cualidades que siempre se deben cultivar en el estudio científico de cualquier aspecto de la realidad. Lo que es imposible en Filosofía es la deducción de toda ella a partir de un primer principio, y eso es lo que Descartes vanamente pretendió.

b) *El espíritu idealista.*—Hemos visto que Descartes, sin ser idealista, dejó sembrado el germen idealista. La diferencia de la Filosofía moderna (a partir de Descartes) con la Filosofía griega y medieval estriba justamente en esta actitud: realista en los antiguos, idealista en los modernos. En adelante, el filósofo va a entretenerse primeramente en el análisis de su razón, de sus procesos psíquicos, de su alcance cognoscitivo, y de los fundamentos de sus certezas. La Filosofía ya no va a ser tanto un estudio de la realidad entera, del mundo, del hombre y de Dios, sino más bien se va a restringir, casi exclusivamente, al estudio del yo y de sus ideas. Lo demás quedará en función del yo y de sus ideas. Tal es uno de los princi-

[3] Cfr. mi citada *Introducción a la Lógica*, cap. XLV.

pales motivos por los cuales, en la actualidad, la gente, que es sumamente realista, rechaza la Filosofía, como una pura abstracción mental, que se ocupa de problemas vanos, y que deja de lado la vida, la existencia, el mundo, en fin, lo verdaderamente importante. Ha sido necesario un Heidegger y todo un movimiento existencialista (Sartre y Marcel), para establecer, de nuevo, a la Filosofía en el núcleo vital del hombre, su propia existencia, y sus relaciones con el mundo (cfr. Heidegger), con el prójimo, y con Dios (cfr. Sartre y Marcel).

En una palabra, Descartes, con su espíritu idealista, contribuyó al alejamiento de la Filosofía hacia problemas que dejaban de lado lo más importante, el hombre y su existencia.

c) *El argumento ontológico.*—No es necesario repetir aquí las críticas que, desde Sto. Tomás, valen contra el argumento ontológico. En efecto, no se puede inferir la existencia a partir de una esencia.

Pero lo más importante, tratándose de Descartes y de su influencia en la posteridad, es la persistencia de esa tendencia racionalista, que pretende utilizar a la Filosofía como un arma mental, de la cual se puede sacar mágicamente todo cuanto se desea. El racionalismo y el idealismo constituyen al hombre, al yo y a su razón, como el centro del Universo. La Diosa Razón, tal exaltada en la "Ilustración" (siglo XVIII), tiene su origen en esta tendencia cartesiana.

Se entiende cómo, en reacción, el siglo XIX pretende ser romántico-irracionalista, y el siglo XX quiere ser existencialista concreto. Se puede decir que las fobias que actualmente se extienden en contra de la razón, de Dios, del sistema en cuanto tal, del orden y de lo *a priori,* tienen su origen en la exageración racionalista, proclamada por el espíritu cartesiano, y culminada en el genio idealista hegeliano.

d) *La intercomunicación de las substancias.*—Veremos, en los capítulos que siguen, la influencia cartesiana en los principales filósofos. A partir de Descartes, la Filosofía se escinde en dos corrientes, de acuerdo con el dualismo de las substancias. Los racionalistas (Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff) subrayarán la importancia del espíritu, la razón, lo innato, lo *a priori,* y la esencia. Los empiristas (Bacon, Locke, Berkeley

y Hume) buscarán una fundamentación experimental-sensible, y darán más importancia a los sentidos, los fenómenos, la materia, las costumbres. En el siglo XVIII, Kant tratará de hacer una síntesis de empirismo con racionalismo, pero caerá en un franco idealismo.

El problema de las substancias es materia de serios análisis, y tal es el punto de arranque en el ocasionalismo de Malebranche, en Spinoza, y en Leibniz.[4]

[4] Sobre Descartes pueden encontrarse buenos comentarios en: JOLIVET: *Las fuentes del idealismo*, Desclée de Brouwer; MARITAIN: *El sueño de Descartes*, Biblioteca nueva; GILSON: *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp.

Capítulo XVI

FRANCIS BACON

1. Características generales.—A partir de Descartes, la Filosofía sigue dos corrientes principales, claramente opuestas: el racionalismo y el empirismo. Mientras que los alemanes y los franceses cultivan preferentemente el racionalismo, los autores ingleses son los clásicos empiristas, los cuales, ya desde Roger Bacon, en la Edad Media (1210-1292), muestran una decidida inclinación hacia ese tipo de pensamiento. En el Renacimiento, Francis Bacon (1561-1626) es el promotor del empirismo, que luego se continúa en John Locke y George Berkeley, hasta llegar a su culminación, con David Hume, en el siglo xviii.

Solamente por razones de claridad seguiremos ininterrumpidamente esta línea empirista en sus autores principales. Pero debe tenerse en cuenta la simultaneidad y la influencia de los autores racionalistas, que estudiaremos posteriormente.

Francis Bacon se dedicó al estudio de las Leyes, y llegó a ocupar puestos de importancia durante el reinado de Jaime I, en Inglaterra. Pero cayó en desgracia, y durante su retiro se dedicó a reflexionar y a escribir acerca de Filosofía.

Su obra fundamental es la *Instauratio magna scientiarum (Gran instauración de las ciencias)*, de la cual sólo terminó las dos primeras partes. La segunda de ellas ha pasado a la posteridad con el nombre de *Novum Organum*, título que manifiesta claramente la réplica y el ataque a Aristóteles. En efecto, la idea central de Bacon es la crítica contra el silogismo y la apología de la inducción.

2. Crítica de los ídolos.—Lo primero que hay que rechazar, si se intenta una sólida certeza en la investigación científica,

es la serie de prejuicios que suelen colarse en nuestros conocimientos ordinarios. Bacon acierta, al señalar con toda precisión cuatro tipos de prejuicios, que, plásticamente, son llamados ídolos.

a) *Idolos de la especie (Idola tribus).* Son los prejuicios universales, propios del género humano, y debidos a la tendencia antropomórfica de nuestro modo de juzgar las cosas.

En la actualidad, esos prejuicios, casi completamente generalizados, se refieren al relativismo, al materialismo, al pragmatismo, al sociologismo, y al empirismo. Difícilmente la gente acepta lo Absoluto, lo *a priori,* lo inmutable, lo espiritual y universalmente valioso. Justamente, las discusiones filosóficas, tratadas a lo largo de este libro, procuran una mayor iluminación alrededor de dichas tesis.

b) *Idolos de la caverna (Idola specus).* En recuerdo de la alegoría de la caverna, de Platón, Bacon denomina así a los prejuicios debidos al temperamento, carácter y gustos personales de cada uno. El hombre se encierra en su propia caverna, y deforma la realidad de las cosas.

En este momento podríamos recordar los prejuicios raciales, nacionalistas, y, en general, todas las fobias que se deben a una falsa educación. Hay quien tiene aversión al sexo, a la cultura, a la religión, al deporte, a los extranjeros, a ciertas ciencias. Habría que reflexionar acerca de la causa irracional (tal vez inconsciente) que produce dicha aversión personal, y actuar voluntariamente, en un nivel racional. El principio general aquí esgrimido es que no hay un solo ente que no posea su propio valor. Saber distinguir lo efectivamente valioso y separarlo de lo efectivamente rechazable es labor de una actitud racional y, por lo tanto, humana.

c) *Idolos del foro (Idola fori).* Se recuerdan aquí las antiguas discusiones en el ágora o plaza pública. El prejuicio consiste en el abuso del lenguaje frente a las masas.

La Psicología social sabe muy bien cuáles son esas leyes con las cuales se puede manejar a las masas. Los oradores, los demagogos y ciertos líderes, conocen las triquiñuelas para embobar a las multitudes, dejarlas satisfechas, y arrastrarlas, sofísticamente, hacia cualquier falso valor.

d) *Idolos del teatro (Idola theatri).* Cada sistema filosófico, dice Bacon, es como una pieza teatral, en donde se debe

desempeñar un cierto papel. El prejuicio consiste en que cada sistema filosófico impone actitudes diversas, que no son acordes con la realidad.

Evidentemente, un marxista tiene que actuar en la vida real de un modo muy diferente a un existencialista, un teísta, un hegeliano, o un nietzscheano. El estudio crítico de la Historia de la Filosofía es, justamente, uno de los mejores modos de liberarse de las incongruencias y sofismas de ciertas doctrinas filosóficas.

3. El método inductivo.—Bacon detecta el abuso del silogismo como la principal causa del estancamiento de las ciencias. Critica duramente a Aristóteles y su obra. En su lugar, proclama el método inductivo (generalización a partir de la observación de casos particulares) como la clave para hacer progresar a las ciencias.

Acerca de la ciencia, Bacon tiene una idea completamente utilitarista. Mientras que los empiristas —afirma— son como hormigas, que sólo acumulan hechos sin ningún orden; los racionalistas o teóricos son como arañas, pues sólo construyen bellas teorías, pero sin solidez. El verdadero científico debe ser como la abeja, que digiere lo que capta, y produce miel para la comunidad.

Para construir la ciencia se debe proceder a base de experimentación, con el fin de observar las causas de los fenómenos, y poder dominar a la misma naturaleza. Para dominarla, primero hay que ser dócil a ella.

La observación puede darnos la *forma,* o ley de comportamiento del fenómeno estudiado. La forma es como la esencia íntima del fenómeno; pero no es de orden metafísico, sino físico, o sea, observable experimentalmente.

Para sistematizar las observaciones, Bacon explica su método de las tres tablas: la tabla de presencias, la de ausencias, y la de grados. La primera es un registro donde se anotan los casos en donde positivamente se produce el fenómeno buscado. En la segunda lista (de ausencias) se anotan los casos en donde no se produce. Y en la última se registran las variaciones cuantitativas del fenómeno. Cuando se comparan las tres tablas, es posible eliminar lo puramente accidental de los fenómenos observados, y señalar, a manera de residuo, la ley o forma buscada.

Por ejemplo, se colecciona y anota los casos en donde ciertos reactivos aniquilan un virus. Enseguida se anota los casos de los reactivos y las circunstancias que no lo aniquilan. Y por último, se anota las variaciones de dosis que afectan a dicho virus. De esta manera se podría encontrar el antídoto y la medicina para ciertas enfermedades.

4. COMENTARIO CRÍTICO.—Indudablemente, se debe dar un voto a favor del método inductivo. Gracias a él es como se pueden descubrir las leyes que rigen a la naturaleza.

Sin embargo, no habría que deslumbrarse tanto por la eficacia de la inducción, como para menospreciar o dejar de lado el raciocinio deductivo. Lo correcto es saber utilizar cada uno de los dos procesos: deducción e inducción, según sea la naturaleza de la ciencia y del asunto tratado.

Nótese cómo es el tema metodológico el que incide con frecuencia en el pensamiento filosófico de estos tiempos. Mientras que Descartes se inclina hacia el método deductivo, la corriente empirista se inclinará hacia el método experimental-inductivo. Lo cierto es que cada uno tiene su propia zona de aplicación, sin que sea necesario desvirtuar uno u otro método en cuanto tal.

Ya veremos cómo se van a ir separando, poco a poco, las dos corrientes, empirismo y racionalismo, hasta que la oposición se convierta en una franca lucha ideológica, de antítesis contra tesis.

Por otro lado, al decir de los mismos científicos (Meyerson, por ejemplo), las reglas de la inducción, de Bacon, han sido, de hecho, sumamente estériles. "Es imposible encontrar en la historia de las ciencias un descubrimiento, grande o pequeño, que sea debido a su aplicación." [1]

[1] Cfr. VERNEAUX: *Historia de la Filosofía moderna,* Herder, pág. 125.

Capítulo XVII

LOCKE

1. Características generales. — John Locke nació en 1632, en Bristol (Inglaterra), y murió en 1704. Sus actividades alcanzaron una diversidad de campos, tales como la Medicina, el magisterio, la política y la Filosofía.

Dentro de la Filosofía, Locke representa el clásico empirismo inglés, mesurado y sereno. En el terreno de la política, Locke estuvo mezclado en los acontecimientos ingleses de su tiempo. Desterrado varias veces, por fin vuelve a Inglaterra y publica, en 1690, su máxima obra filosófica: *Ensayo sobre el entendimiento humano.* También son célebres, pero en otros aspectos: *Cartas sobre la tolerancia, Ensayo sobre el gobierno civil,* y *Pensamientos sobre la educación.*

En Filosofía política, Locke, típico liberal, se opone a Hobbes, defensor del absolutismo estatal.

Locke fue influenciado fuertemente por la obra cartesiana. Sin embargo, no acepta la teoría de las ideas innatas, contra las cuales tiene serias críticas, como veremos. Únase a esto la ausencia de una auténtica teoría de la abstracción, que es también herencia cartesiana, y ya tenemos a Locke plantado en pleno empirismo.

2. El método psicológico.—Locke se propone el análisis de nuestras facultades cognoscitivas, para ver hasta dónde es posible lograr una completa certeza, o sea, cuál es el alcance de nuestros conocimientos. También Kant, un siglo después, va a intentar una crítica de la razón pura. Sin embargo, es necesario tener clara la diferencia en los procedimientos respectivos de estos dos autores.

Mientras que Locke se fijará, sobre todo, en el origen psicológico de las ideas, y hará, por lo tanto, una descripción genética, o análisis de lo que sucede, de hecho, en el momento de conocer; por su parte, a Kant sólo le interesará el plano de derecho, o lógico, es decir, sólo hará hincapié en las condiciones que requiere el conocimiento humano para ser válido, independientemente de la descripción fáctica (de hecho) de ese mismo proceso psicológico de conocer.

Para Locke, el valor de las ideas depende de su origen; en cambio, para Kant, el valor del conocimiento depende de que se cumplan las condiciones *a priori,* que se llegan a establecer de un modo racional, no empírico. He aquí iniciada, ya desde el procedimiento metodológico a seguir, la oposición entre empiristas y racionalistas.

Como podremos concluir después del estudio de Kant, en realidad son necesarios los dos puntos de vista, el psicológico o empirista, y el apriorista o racional. Con el primero se logra una descripción de la realidad, que es dato indispensable para poder conocer cualquier asunto. Con el segundo se logra una visión ideal, que proporciona la base para valorar el terreno fáctico previamente descrito. Aplíquese esta sencilla regla (equilibrio o uso de ambas fuentes) a los casos de Estética, Moral, Política y Religión, y se tendrá una metodología seria, fundada en el plano real fáctico, y al mismo tiempo en el plano del ser metafísico de donde surgen las auténticas exigencias y valores que orientan al hombre y al mundo entero. En términos heideggerianos, diríamos que la metodología filosófica siempre tendrá que apoyarse en el plano óntico y en el plano ontológico.

3. CRÍTICA A LAS IDEAS INNATAS.—Por principio de cuentas, notemos qué es lo que entiende Locke cuando habla de ideas. Ciertamente, no es lo mismo que se entiende en una Filosofía aristotélico-tomista, con ese término. La palabra "idea" abarca, según Locke, todas las imágenes, fantasías, especies, o cualquier otra cosa que suceda en la conciencia humana. Queda claro que la palabra *idea* designa, ahora, de un modo confuso, tanto el conocimiento sensible como el intelectual, y que no se establece la diferencia entre esos dos niveles, y que, por lo tanto, ya no tiene sentido hablar de la abstracción tomista, que es "el paso de la imagen a la idea" (suprasensible).[1]

[1] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* caps. X y XI.

Recuérdese que, en el tomismo, la idea o concepto pertenece a un nivel suprasensible; jamás se confunde con la simple imagen sensible, la cual, aunque le sirve de apoyo a la idea, no expresa las características esenciales de un objeto. A partir de esta confusión del empirismo, veremos cómo también la palabra abstracción sufre una modificación en su significado.

Las ideas, así entendidas por Locke, jamás son innatas. Todo conocimiento proviene de los sentidos. La mente, al nacer, está completamente vacía de conocimientos. Locke considera que esto es una tesis básica contra Descartes y el racionalismo. La prueba que aduce es la de que si hubiera ideas innatas, entonces también serían poseídas por los niños, los locos y los salvajes. Pero los hechos contradicen tal hipótesis.

Por otro lado, tampoco se podrían admitir ideas innatas virtuales o latentes, pues constituyen una contradicción en los mismos términos. O es una idea, y entonces es consciente, o es latente, y entonces no puede ser idea (contenido actual y fáctico acontecido en la mente).

Queda, pues, la experiencia (externa o interna) como la fuente exclusiva de nuestros conocimientos. De aquí surge la regla de oro del empirismo: sólo es válido aquel conocimiento que esté debidamente apoyado en una experiencia sensible.

En este momento habría que señalar el acierto empirista, y su solidez en contra del racionalismo. En efecto, no existen ideas innatas. Y esta tesis hay que reforzarla plenamente, aun cuando no estuviera uno de acuerdo con el empirismo. Tal pareciera que se trata de un eco de los reproches aristotélicos en contra de la teoría de las Ideas, de Platón. No hay nada en la inteligencia que no haya pasado antes por los sentidos. La mente es "*tamquam tabula rasa*" (como pizarra vacía), en el momento del nacimiento. Sin embargo, después tendremos ocasión de mostrar que, a pesar de esta tesis, sí existe algo innato en nuestro conocimiento, a saber, la facultad cognoscitiva y su horizonte, *a priori*, de aplicabilidad. A partir de esta matización leibniziana surgirán valiosas aportaciones en torno al problema del origen, validez y alcance del conocimiento, principalmente en autores como Kant, Husserl y Heidegger.

4. ANÁLISIS DE LAS IDEAS.—Hay dos clases de ideas: simples y complejas. Las *ideas simples* son primitivas, y el hombre las obtiene a partir de la experiencia, que puede ser externa o

interna. Las *ideas complejas* son construidas a base de las anteriores. Esta construcción de ideas se reduce a tres modos: surgen por medio de combinación, o yuxtaposición, o aislamiento de un elemento con respecto a otros (abstracción).

Las ideas simples representan cualidades de los cuerpos, y éstas pueden ser primarias o secundarias, según que existan efectivamente en los cuerpos o sólo sean modos de reaccionar del sujeto cognoscente. Entre las principales cualidades primarias, es decir, reales, están la extensión, la figura, la solidez. Ejemplos de cualidades secundarias, y, por tanto, irreales, son el color, el olor, el sonido, el sabor.

La idea de *substancia* es compleja, o sea, elaborada por el espíritu. Surge cuando nos acostumbramos a pensar que el conjunto de cualidades de un cuerpo descansa en algo que les da unidad y permanencia, aun cuando no lo captemos sensiblemente. La idea de substancia como un substrato invisible, está ya a un paso de ser negada (Berkeley), o ser objeto de una categoría *a priori* (Kant).

Por último, nótese cómo la palabra *abstracción* ha sufrido también una grave modificación. Ya no es iluminación y captación de un dato inteligible y esencial, sino que ahora queda reducida a una simple separación de datos, para dejar a un lado lo que no interesa, y quedarse con ciertos elementos que sí importan. A partir de aquí es como surge la creencia empirista de que una idea es sólo un dato común a varios cuerpos, una especie de máximo común divisor de varias cosas que se parecen.

El inmaterialismo de George Berkeley (1685-1753) está en íntima conexión con estas teorías. Berkeley era un obispo anglicano, y su intento fue siempre el resguardo de la fe y la lucha contra el ateísmo. Su obra principal se titula: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.* Le pareció que la abstracción ha sido la principal causa de los errores de los filósofos. Arremete contra una idea empirista de abstracción, e infiere que no hay substancias materiales. Sostiene que existir es lo mismo que percibir o ser percibido *(Esse est percipi aut percipere)* lo cual es tesis defendida en el idealismo.

5. Comentario crítico:

a) Desde Locke, se considera completamente refutada la teoría de las ideas innatas. Esto no obsta para que surjan pos-

teriormente nuevas teorías innatistas, como la de Leibniz, y, sobre todo, el apriorismo de Kant. Ya veremos hasta qué punto esas teorías manifiestan una realidad.

b) Lo que sí parece completamente rechazable es la teoría de la substancia y la abstracción. Ya hemos criticado, en Lógica, la falsedad de tales tesis.[2] Ahora podemos añadir que tales teorías constituyen una simplificación, no sólo deformante de los hechos, sino que contribuyen a la elaboración de nuevas teorías mucho más complicadas (como las de Spinoza y Leibniz), y mucho más cercanas a un bonito juego de ajedrez, de lógica irrefutable, pero de escasa adecuación a la realidad.

c) En fin, el punto de vista empirista, históricamente, ha tenido dos finalidades: primero, servir de contrapeso a las exageraciones racionalistas; segundo, contribuir, con su insistencia en el valor de la experiencia sensible, a la visión completa, equilibrada, de una realista teoría del conocimiento, que, en actitud sintetizadora, efectivamente se apegue a la verdad de los hechos.

[2] Cfr. caps. X y XIV de mi *Introducción a la Lógica.*

CAPÍTULO XVIII

HUME

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—David Hume (1711-1776) fue el autor inglés que llevó el empirismo hasta sus últimas consecuencias. Después de él, difícilmente se puede añadir algo nuevo a la corriente empirista.

Sus obras principales son: *Tratado de la naturaleza humana,* y la *Investigación sobre el entendimiento humano.*

Su fenomenismo y su escepticismo científico despertaron a Kant de su "sueño dogmático", como él mismo lo confiesa. Hume y Wolff representan los dos polos opuestos que influyeron en el sistema crítico de Kant.

Posteriormente, el empirismo se va a prolongar con el positivismo de Augusto Comte, en el siglo XIX, y, por fin, con el positivismo lógico del siglo XX (Ayer, Russell, Carnap, Schlick).

2. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO.—Igual que Locke, también Hume pretende basar todos los conocimientos en la experiencia sensible. Las percepciones son de dos clases: impresiones e ideas. Las impresiones son más fuertes, y se reciben directamente por los sentidos. En cambio, las ideas son débiles, y son una especie de copia borrosa de las impresiones. El único modo de asegurarse acerca de la objetividad de las ideas, es basarlas en alguna impresión. No son reales aquellos contenidos de ideas que no provengan de una impresión. He aquí la base de todo empirismo.

De la misma manera es criticada la teoría escolástica de la abstracción. Según Hume, no podemos concebir un triángulo, a menos que sea equilátero, o isósceles, o escaleno. En otras

palabras, nuestras ideas siempre son concretas, o corren el riesgo de hacerse irreales.

El procedimiento que tenemos para elaborar las ideas es semejante al que describe Locke, y se puede resumir en una sola palabra: asociación. Asociamos nuestras representaciones por su semejanza, o por su contigüidad, o por sus relaciones (de causa a efecto), y obtenemos, así, ideas más complejas.

Nótese que, una vez más, el empirismo mutila la actividad intelectual, que consiste en iluminar y captar datos necesarios, universales, y de naturaleza diferente a los puramente sensibles. Las ideas, de acuerdo con la doctrina aristotélico-tomista, no resultan, pues, como una borrosa imagen de las impresiones, sino como una captación suprasensible de ciertos datos que habían permanecido ocultos, y desapercibidos por los sentidos.

3. Crítica a la idea de substancia.—La doctrina de Hume es un ejemplo de congruencia interna. Sólo él se atrevió a sacar en limpio las consecuencias implicadas en la teoría empírica del conocimiento. Aquí veremos cómo critica Hume la idea de substancia, justamente como una prolongación coherente de sus postulados empíricos.

La substancia no es una idea que corresponda a algo real. No hay una impresión a la cual podamos referir nuestra idea de substancia. Recuérdese la noción de substancia, manejada por estos autores ("sustentáculo invisible de cualidades sensibles"). Dicho de otra manera: si mentalmente quitamos a un cuerpo, una por una, todas sus cualidades sensibles o "accidentes", como el color, el olor, el tamaño, la figura, etc., resulta que al final no queda nada; luego no hay tal substancia, de la que hablan los escolásticos.

Aplíquese esto a la idea del "yo". También resulta que no tenemos una impresión del yo. Solamente percibimos estados pasajeros, como tristeza, alegría, hambre, admiración, etc., y tras de los cuales suponemos que hay un *substratum* que los mantiene sucesivamente en la realidad. Pero, en el fondo, se trata sólo de una creencia, igual que en el caso de la substancia material. Sólo existen realmente nuestros sucesivos estados.

No hay, pues, ni substancias materiales, ni substancias espirituales. Acerca de Dios, tampoco es posible establecer su existencia por nuestros procedimientos naturales del conoci-

miento. Hume no niega la existencia de Dios, pues su conclusión lógica es que el dato sensible no nos da base para afirmarlo ni tampoco para negarlo. Esta postura con respecto a Dios (no lo niega, pero tampoco se puede conocer) se llama agnosticismo, y va a ser prolongada, unos años más tarde, de un modo mucho más elaborado, por la Filosofía de Kant.

4. Crítica al principio de causalidad.—Hume se lanza a fondo, y critica también el principio de causalidad.

De acuerdo con su principio básico empirista, no es posible admitir la causalidad, puesto que no se percibe sensiblemente. Lo único que se ve es, por ejemplo, una bola de billar que se mueve, toca a otra, se detiene la primera e inicia su movimiento la segunda. Estamos acostumbrados a que suceda siempre así, y asociamos el primer fenómeno con el segundo, llamando causa a uno, y efecto al otro.

Sin embargo, dice Hume, el error consiste en pretender que "*post hoc, ergo propter hoc*" (después de esto, luego a causa de esto). Es decir, cuando vemos dos fenómenos siempre unidos y sucesivos, acostumbramos llamar causa, al primero, y efecto, al segundo. Pero lo único que constatamos realmente es la sucesión de los dos fenómenos, de ninguna manera captamos la relación de causalidad entre los dos. Luego, el principio de causalidad no tiene fundamento empírico, y debe ser desechado.

Como puede notarse, a partir del rechazo de la substancia, del yo, de Dios, y de la causalidad, prácticamente la Metafísica ya nada tendría que hacer en el terreno de las ciencias. La consecuencia inevitable de un empirismo coherentemente asimilado tiene que ser la anulación de la ciencia Metafísica. Por una curiosa paradoja, la Filosofía, a partir de Descartes, es un socavamiento de la Metafísica, reina de todas las ciencias filosóficas.

5. El principio de inmanencia, y el fenomenismo.—También como herencia cartesiana, y luego prolongada por el empirismo, Hume sostiene el principio de inmanencia: "Sólo conocemos nuestras representaciones internas."

De esta manera, el idealismo se está acercando a la mentalidad de la época. En el caso de Hume, no se llega a dicho

idealismo, pero sí se afirma un franco fenomenismo. Es decir, si no hay substancias, todo lo que existe es una serie sucesiva de estados fenoménicos, sin soporte, sin nada que permanezca. El hombre es sólo un haz de fenómenos.

Por otro lado, se acabaron las leyes inmutables de la ciencia; sólo son hábitos psicológicos que nos han conducido a la creencia en leyes inmutables. De aquí al escepticismo sólo hay un paso.

6. Comentario crítico:

a) Común a todo empirismo es la tesis que critica la abstracción. Lo rechazable en esa postura empirista es la mutilación del proceso mismo del conocimiento. Es un hecho que poseemos datos captables en una intuición suprasensible. La idea de triángulo no tiene color, tamaño, edad o peso. El dato sensible sólo es un puente o trampolín para que la mente capte lo inteligible. Afortunadamente, un Husserl y un Bergson, en el siglo XX, se harán cargo de estas pobres tesis empiristas, y, brillantemente, dejarán establecido el papel de la inteligencia en un plano suprasensible.

Paradójicamente, resulta que el empirista no es suficientemente empirista cuando rechaza la abstracción, es decir, no respeta la experiencia (*empirie*) en toda su amplitud, y la reduce tan sólo a la experiencia sensible, dejando en la oscuridad a la experiencia (intuición) intelectual.

b) Respecto a la causalidad, Hume tiene razón cuando dice que el hombre no capta sensiblemente la relación de causalidad entre dos fenómenos sucesivos. Claro está, puesto que esa relación es de orden inteligible, y sólo se capta en ese nivel suprasensible.

De acuerdo con esto, nótese cómo el principio de causalidad expresa una exigencia o necesidad solamente captable por la inteligencia. El enunciado auténtico de dicho principio dice así: "Todo ser contingente tiene una causa de su existencia." La necesidad se capta en el momento en que se analiza el sentido del "ser contingente". Se trata de un ente que no es necesario, que no tiene en sí la razón de su existencia, que existe, pero que podría no existir, que, en fin, ha empezado en un

cierto momento a existir. Esto equivale a decir que, desde que existe, no teniendo en sí la razón de su existencia, no pudiendo existir por sí mismo, debe provenir de otro ser, debe tener la razón de su existencia en algo diferente de sí mismo, y ese ser es lo que llamamos causa.

Por otro lado, fuera de estos análisis metafísicos, adviértase de qué manera la negación del principio de causalidad choca, no solamente al sentido común, a la labor de los investigadores, médicos, ingenieros, arquitectos, etc., sino que el mismo Hume, en el fondo, lo que buscaba era la causa de nuestros conocimientos, asociaciones, leyes y creencias. Esa causa, para Hume, era el hábito. Por el hábito es como nos formamos la creencia de leyes naturales. En fin, todo muestra que ir contra el principio de causalidad es ir contra lo más elemental de nuestros conocimientos objetivos.

No está de más recordar ahora el sofisma de ignorancia de causa,[1] que consiste en atribuir injustificadamente el carácter de causa a un fenómeno A, que siempre viene antes del fenómeno B. El día es anterior a la noche, pero no por eso es su causa. Sin embargo, lo único adecuado es delatar el sofisma que a veces se comete, mas no rechazar la necesidad universal de una causa para todo ente contingente.

c) Por último, el principio de inmanencia debe ser objeto de un decidido rechazo. La experiencia muestra que lo primero que conocemos son objetos reales extramentales. Posteriormente, nos damos cuenta de que esos objetos son captados en ciertas representaciones intramentales, y entonces es cuando enfocamos directa y explícitamente dichas representaciones o fenómenos internos. Por lo tanto, el principio de inmanencia sólo expresa nuestro modo de conocer reflexivo, pero no el conocimiento directo, natural y anterior al otro. En una palabra, confunde conocer y pensar.[2]

[1] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* cap. XXXIV.

[2] Sobre Hume y su posición gnoseológica, se puede ampliar en el libro de Verneaux: *Epistemología general,* Herder; véase el capítulo dedicado al empirismo.

CAPÍTULO XIX

SPINOZA

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Baruch Spinoza nació en Amsterdam, el año 1632, y murió en La Haya, a la edad de 45 años (1677). Es el autor que llevó hasta sus últimas consecuencias el racionalismo cartesiano. Su Filosofía es una de esas posturas-límite, que marcan el tope de toda una tendencia del pensamiento. Tanto en lo que se refiere al método, como al matematicismo, la intuición de lo perfecto y la intercomunicación de substancias (temas típicos en Descartes), todo esto es asumido por Spinoza, hasta desarrollar la solución que lógicamente se requería, por el modo de ser planteado.

Las características de Spinoza como filósofo son muy claras: Es panteísta, desde el momento en que reduce todo cuanto existe a una sola substancia, que es la divina. Es racionalista, en vista de su método. Es determinista, puesto que, congruentemente con su racionalismo, todo acontecimiento obedece a una esencia necesaria, deductible racionalmente, y ausente de toda contingencia; en tales condiciones, es imposible la admisión de la libertad como poder de autodeterminación.

Descuella entre sus obras la *Ética,* cuyo título completo nos da una idea de su método: *Ethica, ordine geometrico demonstrata.* Escribió, además: *De la reforma del entendimiento,* y el *Tratado teológico-político.*

2. EL MÉTODO RACIONALISTA.—El sistema de Spinoza, plenamente deductivo, es un descenso a las cualidades de este mundo y del hombre, a partir de la intuición de una sola substancia infinita, perfecta, que es Dios. En esa intuición se tiene ya todo el conocimiento posible, en ciernes. Basta anali-

zar ordenadamente el contenido de ese objeto infinito, y con eso se tiene acceso a toda la realidad.

No cabe duda que la influencia de Descartes está patente en el uso de la nomenclatura geométrica en la *Ética* de Spinoza. Definiciones, teoremas, corolarios, demostraciones; tal es el armazón de un libro filosófico, en el punto de vista racionalista.

Mientras que Sto. Tomás parte del mundo para llegar a Dios, y Descartes parte del yo para llegar a Dios, Spinoza inicia la marcha directamente a partir de la substancia divina. El punto de partida y el método racional-deductivo están mutuamente implicados.

Por otro lado, recuérdese cómo procede el empirismo, por medio de la experiencia sensible. Toma en cuenta, principalmente, los hechos observables. Ya hemos visto cómo analiza el proceso psicogenético del conocimiento. Es exactamente lo contrario del método racionalista. Éste puede imaginarse como un descenso; el método empirista es como un ascenso.

3. El conocimiento y la verdad.—Para entender las conclusiones del sistema de Spinoza, es necesario analizar los tres tipos de conocimiento que propone, en su misma *Ética:* el sensible (o por testimonio), el deductivo, y la intuición.

El conocimiento sensible capta lo singular, y sólo nos proporciona hechos desordenados, sin unidad; no puede originar certeza alguna, sólo opiniones. (Nótese la influencia de Platón; y también téngase esto en cuenta al abordar a Leibniz y a Kant.)

El conocimiento deductivo es racional, inteligible; procede por demostraciones, como en las Matemáticas. Ya es un conocimiento cierto, y propio del nivel científico.

Pero el tercer nivel, o conocimiento intuitivo, es el mejor modo de captar la realidad. Su objeto es el mismo Dios; y el hombre logra, con esto, una visión exhaustiva de todo cuanto existe. Ahora se comprende que el ideal de Spinoza es la visión intuitiva del Absoluto, que llevaría consigo el conocimiento total, y la felicidad del hombre.

Respecto a la verdad, Spinoza de nuevo sigue a Descartes, y la define en función de la claridad de la idea (no del juicio).

Lo esencial en la verdad es la claridad o inteligibilidad de la idea, y, en cambio, la adecuación al objeto es una propiedad que se deriva de lo anterior. Como puede notarse, esta concepción es perfectamente congruente con el racionalismo spinoziano. Todo se inicia en la posesión interna de un objeto que contiene la realidad entera. Lo que parece extrínseco a ella, es secundario, o mejor, es una propiedad deducible de ella.

4. El problema de las substancias.—Con Descartes, había quedado planteado el problema de la intercomunicación de las substancias. Tan heterogéneos se habían considerado los tres tipos de substancia (Dios, la *res cogitans*, y la *res extensa)*, que parecía imposible su comunicación e influencia mutua. En estas condiciones, a nadie convencía la teoría cartesiana de la glándula pineal.

Spinoza da una solución más lógica y racional a dicho problema. En realidad, existe una sola substancia, la divina, y todos los entes que captamos como diferentes a ella, tan sólo son aspectos diferentes de la misma substancia. Por lo tanto, no hay necesidad de explicar la comunicación de substancias, puesto que todo es inmanente a una sola substancia, infinita, eterna, perfecta.

La substancia se define como "aquello que es en sí, y se concibe por sí"; y, según Spinoza, puede manifestarse de múltiples maneras; pero nosotros sólo captamos dos: la extensión, y el pensamiento. Esto significa que se elimina el dualismo cartesiano; la substancia extensa y la substancia pensante quedan reducidas a dos formas o *atributos* de una misma y única substancia, que es Dios.

Con la teoría de los atributos ("Aquello que el entendimiento concibe, en una substancia, como constitutivo de su esencia"), Spinoza queda claramente enmarcado en el panteísmo. El hombre es también una manifestación de la substancia divina.

Además, dentro de cada atributo hay infinidad de *modos*, los cuales son definidos como "afecciones de la substancia". Cada atributo puede recibir diversas afecciones o modos, y tales son los entes individuales que nosotros estamos acostumbrados a tratar.

Existe una imagen sensible que puede ayudar a captar esta concepción spinozista: la substancia única es comparable al océano; los dos atributos son como dos aspectos del mismo océano: el que ofrece visto en la superficie, o el inmerso en él. Y, por último, los modos son como las olas, individuales, pero pertenecientes todas al mismo mar, y conectadas íntimamente por la misma substancia.

5. LA LIBERTAD Y LA FELICIDAD.—Como consecuencia del panteísmo racionalista de Spinoza, se infiere que no hay un auténtico libre albedrío en el hombre, pues todo está rigurosamente determinado dentro de la substancia única. Lo que llamamos libertad, no es sino la "necesidad comprendida". Un hombre capta las leyes que lo rigen, las asimila, y entonces es libre. Este concepto será adoptado más tarde por Hegel y por Marx. En cambio, el libre albedrío, como poder de autodeterminación, es una pura ilusión, dice Spinoza, debido a la ignorancia de las causas que nos mueven.

El fin de la Ética no es, por lo tanto, lograr que el hombre libremente escoja el Bien, no es una ciencia práctica. Es una ciencia teórica que describe cómo es la felicidad humana.

El hombre puede pasar por estas tres etapas: Si vive a expensas del primer tipo de conocimiento (el sensible), estará esclavizado a sus pasiones. Cuando se rige por el conocimiento deductivo, consigue lo que Spinoza llama libertad, o sea, una actitud que comprende la necesidad. Solamente en el conocimiento intuitivo es donde el hombre consigue la felicidad, entendida como una disolución de la propia persona en el seno de la substancia divina, con una conciencia de eternidad "*sub specie aeternitatis*" (desde el punto de vista de la eternidad).

6. COMENTARIO CRÍTICO:

a) Respecto al método racionalista, es positivo el deseo de rigor y de certeza; pero tiene que unirse con los datos de la experiencia sensible, si quiere determinar lo que efectivamente es este mundo.

b) La intuición intelectual como una visión de lo infinito, es una quimera. La limitación del entendimiento humano tiene como consecuencia ineludible la limitación de nuestros conocimientos. El proceso correcto de ellos es a base de progresivos incrementos de determinaciones (que más tarde Kant sellará

con el típico nombre de "juicios sintéticos *a priori*"). La Metafísica procederá, pues, no por análisis del concepto de lo perfecto, sino por síntesis sucesivas a base de la conjunción del dato sensible y de los elementos *a priori.*

La llamada intuición de la substancia es sólo una vislumbre de lo Absoluto; pero de ninguna manera es el conocimiento del cual podemos extraer toda la realidad. La auténtica intuición intelectual debe concebirse, dentro de un marco más modesto, como la captación de un dato inteligible inmerso en lo sensible, y que espera todo un proceso de abstracción y de raciocinio, a partir del cual se pueden deducir unas cuantas implicaciones allí contenidas.

c) La teoría de la substancia única es un débil recurso ante los hechos de la vida diaria: cada uno tiene su propia realidad, que no se diluye en la de los otros. De aceptarse el panteísmo, tendría que aceptarse la frase sarcástica de Bayle: "Dios, modificado en cien turcos, ha matado a Dios, modificado en cien cristianos."

d) Evidentemente, dentro de ese racionalismo tendrían que aceptarse las consecuencias obtenidas acerca de la libertad y de la felicidad humanas. Aparte de que ese método racionalista ya ha sido rechazado, también son inaceptables cada una de esas tesis sobre la libertad y la felicidad. Los hechos muestran el libre albedrío, *de facto.* Y además, la naturaleza de la inteligencia y de la voluntad, frente a la limitación de los bienes terrenos, prueba la libertad humana.[1]

e) Lo positivo, en el racionalismo de Spinoza, es la búsqueda de lo *a priori,* la investigación del elemento fundamental que explica todo ente. Esto es justamente lo que le falta al empirismo.

[1] Cfr. el cap. XII de mi *Introducción a la Ética,* Edit. Esfinge, México.

CAPÍTULO XX

LEIBNIZ

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Guillermo Leibniz nació en Leipzig, en 1646, y murió en Hannover, en 1716. Sus principales obras se titulan: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (como una réplica a Locke), *Teodicea* (su título completo es *Ensayos de Teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal)*, la *Monadología* y *De arte combinatoria.*

De inteligencia precoz, Leibniz logró la asimilación de todos los conocimientos de su época. Destaca en la diplomacia, en las Matemáticas (es, junto con Newton, uno de los fundadores del Cálculo infinitesimal), en la Lógica (se considera el precursor de la Lógica matemática), en Metafísica, en Apologética, y como jurista.

Su intento era tomar lo aceptable de los grandes filósofos del pasado y formar una *"Philosophia perennis"*. Se discute si apenas llegó a un eclecticismo (datos sin unidad), o si efectivamente tiene un sistema propio. Tal parece que, a pesar de la multiplicidad tan numerosa de los autores que aprovecha, sí existe unidad, originalidad y sistema personal en el pensamiento de Leibniz. Su genio consiste, pues, en haber sabido integrar otros autores dentro de una idea original. Su característica central es el racionalismo, y, por lo tanto, su lucha contra el empirismo inglés (en especial, Locke).

2. VERDADES DE HECHO Y VERDADES DE RAZÓN.—Posiblemente, el modo más adecuado para ingresar al pensamiento de Leibniz es aclarar la diferencia entre verdades de hecho y verdades de razón. Las primeras se refieren a lo contingente, a lo

que es así, pero que podría ser de otra manera. Las segundas se refieren a lo necesario, a lo que es así, pero que no podría ser de otra manera. "Esta pluma es azul", es un ejemplo claro de verdad de hecho; el enunciado del teorema de Pitágoras es una verdad de razón.

A partir de esta distinción, surge la diferencia con el empirismo, pues, según Leibniz, solamente las verdades de hecho podrían fundamentarse en la experiencia sensible; en cambio, las verdades de razón no pueden obtener su necesidad y universalidad a partir de la contingencia y singularidad de los hechos captados. Éstos solamente son casos singulares, y, como tales, quedan desbordados por las características de las verdades de razón.

De lo anterior se sigue que el hombre elabora dichas verdades por medio de su razón, la cual tiene en sí, *a priori* (o con innatismo virtual), los elementos suficientes para originar tales proposiciones necesarias y universales. En este momento, Leibniz pretende conciliar a Descartes y a Locke. Con el segundo, niega que haya ideas innatas actuales. Con el primero, afirma un cierto innatismo, que Leibniz llama virtual, es decir, en germen o en potencia.

A este efecto hace una famosa añadidura a aquel principio aristotélico-tomista: *"Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu"* (nada hay en el intelecto que primero no haya estado en el sentido); Leibniz añade: *"nisi ipse intellectus"* (excepto el mismo entendimiento). Con esto quiere decir que la facultad misma del entendimiento, siendo innata, es ya el elemento suficiente para admitir el innatismo virtual, que proclama. La inteligencia es la que produce por sí misma la necesidad y la universalidad de las verdades de razón. (He aquí una de las tesis que brillantemente va a desarrollar Kant, unos años después, con su teoría de las categorías *a priori.)*

Las verdades de razón son juicios analíticos, y están basados en el principio de identidad. Las verdades de hecho son juicios de existencia, y Leibniz quiere fundamentar su verdad en el principio de razón suficiente: "No hay nada sin una razón suficiente de su existencia."

Nótese que aun en la contingencia del dato singular y sensible, Leibniz quiere asentar una necesidad, una razón que fun-

damente ese hecho. Tal es el principio de razón suficiente. Visto así, podría confundirse con el principio de causalidad. Poco más adelante, veremos que no coinciden, y que se trata de un invento racionalista de Leibniz, que va a concluir en el rechazo de la libertad y de la contingencia.

Pero lo importante, por ahora, es que también las llamadas verdades de hecho se pueden reducir a verdades de razón, cuando el que las considere sea un intelecto suficientemente poderoso como para captar la serie de razones que posibilitan las llamadas verdades de hecho. Tal es el intelecto divino. De aquí se sigue que el ideal de la ciencia es la transformación de las verdades de hecho, en verdades de razón. En el fondo se ve latir ya el racionalismo, que no admite contingencia alguna.

3. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE.—Es original de Leibniz el principio de razón suficiente, cuyo enunciado ya hemos visto: "No hay nada sin una razón suficiente de su existencia." Ha sido muy discutido el sentido exacto, y las posibles aplicaciones de dicho principio. Por lo pronto, se puede distinguir un sentido y una aplicación al terreno del conocimiento y de la verdad, y también se puede distinguir otro sentido y aplicación, de tipo ontológico, a la existencia, en su relación con la esencia.

Desde el punto de vista del conocimiento, se puede aplicar este principio a la fundamentación de una verdad. Significa, entonces, que toda verdad admite siempre una explicación, es decir, se puede reducir a una identidad. Según la Filosofía leibniziana, lo hemos visto, en una verdad de razón, el predicado está contenido en el sujeto. Por lo tanto, explicar una verdad de razón es lo mismo que hacer ver de qué manera el predicado se encuentra en el sujeto. Si esto resulta factible en las verdades de razón, por su parte, las verdades de hecho requerirían un análisis infinito, factible sólo en la inteligencia divina. Esto significa que no deja de haber razón suficiente en dichas verdades, pero tales razones permanecen desconocidas para el hombre. Por esto se dice que las verdades de razón se basan en el principio de identidad, y que las verdades de hecho se basan en el principio de razón suficiente. En el fondo, pues, todas las verdades son juicios analíticos, y serían suscep-

tibles de ser reducidas al principio de identidad, y, también, todas las verdades tienen una razón suficiente de su existencia.

Lo que Kant rechazará, es que los juicios verdaderos siempre han de ser analíticos. Mientras que, para Leibniz, el único modo de dar razón de una verdad es hacer ver la identidad del predicado en el sujeto; para Kant, esto resulta demasiado engorroso. Kant admite que las ciencias constan de juicios sintéticos, y por lo tanto, su fundamentación estará en hacer ver cómo esa síntesis tendrá como base un elemento *a priori*.

En cuanto a la aplicación ontológica del principio de razón suficiente, la idea de Leibniz consiste en que toda esencia tiende a la existencia, y que todo lo que de hecho sucede tiene su explicación o razón en la misma esencia que lo produce. De esta manera, si conociéramos la esencia de Julio César, allí veríamos que tenía que pasar el Rubicón; y si captáramos la esencia de Adán, allí veríamos que iba a rebelarse contra Dios. De todo esto se sigue que, de acuerdo con el principio de razón suficiente, se excluye toda verdadera contingencia, se acepta un determinismo universal y se rechaza el libre albedrío. Tal es la consecuencia lógica de todo racionalismo, sea el de Spinoza, el de Leibniz, o, posteriormente, el de Hegel.

Nótese que, en este momento, se podría confundir este principio con el principio de causalidad. Pero no son idénticos. El principio de causalidad es de orden ontológico, y solamente hace referencia a la necesidad de una causa cada vez que se dé un ente contingente. De ninguna manera se pretende, con el principio de causalidad, el determinismo universal. La razón es que sólo vale para inferir una causa a partir de un efecto, pero no para determinar las consecuencias a partir de una esencia.

4. LA MONADOLOGÍA.—La teoría más original, en Leibniz, es la de las *mónadas*. La realidad entera es un conjunto de mónadas, entendidas como substancias psíquicas y dinámicas; especie de puntos inmateriales, individuales, indivisibles, simples, y sin comunicación con el exterior ("no tienen ventanas"). El hombre, por ejemplo, está compuesto de una mónada central, que es su yo, y una infinidad de mónadas inferiores, que constituyen su cuerpo.

Todas las mónadas pueden dividirse en cuatro clases. Las inferiores tienen percepciones, pero no apercepciones, es decir, no se dan cuenta de sus propias percepciones; constituyen los seres materiales e insensibles. En un nivel superior están las mónadas con alma, es decir, tienen apercepciones, se dan cuenta de sus propios conocimientos. En un tercer nivel están los espíritus o mónadas que captan las verdades de razón; tal es el caso del yo humano. Por fin, en cuarto lugar está Dios, Mónada perfecta, Creador del Universo, que tiene la apercepción de todo lo percibible.

He aquí la solución de Leibniz al problema de la intercomunicación de las substancias: las mónadas no tienen ventanas, no hay tal comunicación. Lo que sucede, entonces, es que en el interior de cada mónada se desarrolla el conocimiento de cuanto acontece a su alrededor, pero sin la influencia de esos mismos acontecimientos, sino de una manera *a priori,* muy de acuerdo con sus teorías del innatismo virtual y del determinismo racionalista. En cada mónada, el pasado está incluido en el presente, el cual, a su vez, es un preludio del futuro.

A partir de aquí se comprende la necesidad de otra famosa teoría de Leibniz: la *armonía preestablecida.* Significa que en cada mónada, de acuerdo con su esencia singular, está, en forma virtual, lo que le va a acontecer en el tiempo, y lo que va a conocer y a apetecer. Todo esto se va a desarrollar gradualmente, en concordancia con el desarrollo peculiar de cada una de las demás mónadas. Por esto, sin necesidad de ventanas, todo el Universo marcha armoniosamente.

Lo anterior es expresado por la ingeniosa comparación de los relojes, también original de Leibniz. En Descartes, el Universo sería semejante a dos relojes (materia y espíritu) que marchan al unísono, porque se intercomunican, y el uno influye sobre el otro. Según Malebranche, no hay comunicación entre los dos relojes, sino que Dios se encarga, en cada ocasión, de que marquen la misma hora. De acuerdo con la teoría de Spinoza, se trataría de un solo reloj, con dos caras, que significarían la extensión y el pensamiento; allí no hay necesidad de explicar la comunicación. Por fin, en el sistema de Leibniz, habría una infinidad de relojes, pero sin comunicación entre ellos; todos marchan armoniosamente porque Dios, desde el principio, los

ha construido con su peculiar ley de desarrollo, en armonía con la de todos los demás.

La influencia del Cálculo infinitesimal, inventado por Leibniz, puede notarse en toda su teoría filosófica. En Cálculo infinitesimal es perfectamente factible desarrollar toda una curva a partir de la ley o ecuación de un punto en particular. Esto mismo quiere aplicarlo Leibniz, por analogía, al desarrollo de cada mónada, entendida como un punto, dotada con su propia ley de evolución. Evidentemente, el innatismo y el determinismo son la consecuencia necesaria del racionalismo matemático de estos autores. He aquí el resultado de la influencia cartesiana.

De acuerdo con todo lo anterior, Dios ha construido "el mejor de los mundos posibles", y el mal que existe es una limitación necesaria. Tal es el optimismo leibniziano, sustentado en su *Teodicea.*

5. LA "ILUSTRACIÓN".—En el siglo XVII, se presentó en Europa, principalmente en Inglaterra, Francia y Alemania, un movimiento intelectual, llamado "La Ilustración", con las siguientes características:

a) La *razón* representa el arma con la cual el hombre llegará a resolver todos sus problemas. La ciencia físico-matemática de Newton representa un vivo ejemplo.

b) En el terreno de la política empieza a reinar un franco *liberalismo,* inspirado en el cambio de gobierno de Inglaterra, a fines del siglo XVII. Montesquieu lleva a Francia dichas ideas, que luego son fecundas en la Revolución de 1789.

c) La lucha contra el aspecto sobrenatural de la *Religión* cristiana tuvo sus principales representantes en el deísmo, que acepta la existencia de Dios, pero sólo la religión natural. Pope, Mandeville, Tindal, Toland y Collins son nombres que figuran en esa época. Pero el que sobresalió por encima de todos, por su lenguaje vivaz y sarcástico, fue Jean Marie Arouet, mejor conocido como *Voltaire.* El predecesor de esta faceta de la Ilustración es Pierre Bayle, en su lucha contra las supersticiones.

d) La *Enciclopedia,* dirigida por Diderot y D'Alembert, fue el vehículo más célebre de las ideas racionalistas y naturalistas

que pulularon entonces. Rousseau, con su teoría sobre la bondad natural del hombre y sobre el "Contrato social", fue uno de los más famosos colaboradores de ella.

e) Por fin, un franco *sentimentalismo* en Moral, como el de Schaftesbury y Hutcheson, y un craso *sensismo,* como el de Condillac, y, en su extremo, un *materialismo* mecanicista, como el de Holbach, La Mettrie y Helvetio, se muestran como frutos paradójicos de la Ilustración, que parecen inclinar el acento en elementos alejados de la razón humana.

En este ambiente intelectual es donde Kant va a originar uno de los sistemas más famosos en toda la Historia de la Filosofía.

6. Comentario crítico:

a) El problema de la fundamentación de la verdad, es el clásico problema de la Filosofía, a partir de Descartes. Nótese la oposición de soluciones, en el racionalismo y en el empirismo. Kant pretenderá dar una solución sintética. Por lo pronto, que todos los juicios verdaderos sean analíticos, no es aceptable, y se entenderá esto después de estudiar a Kant. Que Dios conozca todo el pasado, el presente y el futuro, no significa que todo esté determinado y que todo pueda reducirse a juicios analíticos. El conocimiento de un hecho futuro no implica su determinación necesaria.[1] Es el existencialismo de Sartre el que se encargará de rechazar ese determinismo, y poner todo el énfasis en la libertad y la responsabilidad.

b) El principio de razón suficiente puede aceptarse, siempre y cuando no se pretenda el determinismo de causa a efecto. Ya hemos dicho que esta dificultad no es propia del principio de causalidad, porque solamente vale para inferir que hay una causa, partiendo de un hecho contingente cualquiera. Ir del efecto a la causa es válido, y siempre necesario; pero de la causa al efecto, no siempre es necesario, a menos que se acepte el determinismo universal.

c) La Monadología y la armonía preestablecida no pasan de ser bonitas soluciones, semejantes a una hermosa partida de

[1] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap. XIII, sobre el determinismo.

ajedrez. Son consecuencias del racionalismo matemático. La realidad es que los hechos muestran la comunicación de substancias, el influjo de unas sobre otras, y el poder libre de autodeterminación. (Justamente, son los temas propios del existencialismo actual.)

Sin embargo, no debe negarse lo *a priori,* como lo hace el empirismo. El *a priori* es la condición de posibilidad de todo lo que *de facto* existe; mas, para el hombre, el *a priori* es, paradójicamente, lo posterior, en el orden de sus conocimientos. Descubrir el *a priori,* es la función de la Filosofía.

En Dios, todo conocimiento es simultáneo, pero de tal manera, que deja a salvo la libertad y la contingencia. Así como Sto. Tomás aseveraba que "no hay nada tan contingente que no tuviera algo de necesario", así ahora, en contra del racionalismo, hay que insistir en que no hay nada tan necesario que no tenga algo de contingente.

Capítulo XXI

KANT

1. Características generales.—Immanuel Kant nació en Königsberg (Prusia), en el año 1724, y murió allí mismo, ochenta años después (1804).

Kant es uno de los más importantes filósofos en la historia universal del pensamiento, comparable a Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, y Hegel. Su vida entera, austera y metódica, la consagró a la ciencia y a la Filosofía, a la enseñanza y la reflexión, a la creación y la publicación de uno de los más originales sistemas filosóficos.

A partir de 1781, publica sus tres obras centrales: *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. La Teoría del Conocimiento, la Ética y la Estética son los correspondientes temas allí tratados. Tiene otras obras de menor consideración, como son: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres, La religión dentro de los límites de la propia razón,* y su tesis de doctorado: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principio,* conocida también con el nombre de "Disertación de 1770", y famosa porque marca el inicio del pensamiento crítico original de Kant.

Son perfectamente constatables las influencias que recibió. Del racionalismo, tuvo el influjo, principalmente, de Leibniz y Wolff. Por parte del empirismo, Hume lo despertó de su "sueño dogmático". Newton fue el autor científico que le mostró la ciencia físico-matemática como modelo de toda ciencia. Las doctrinas de Rousseau acerca de la naturaleza humana, la libertad y la "voluntad general", lo llevaron a la concepción de su sistema moral. Y por último, el rígido pietismo (religión luterana) que le inculcó su familia se deja traslucir también en su *Crítica de la razón práctica.*

La intención principal de Kant es una fundamentación original y radical de los conocimientos científicos. Las luchas entre el empirismo y el racionalismo lo llevaron a una postura que trata de sintetizar lo aceptable de ambos extremos.

2. La revolución copernicana.—La idea central de Kant (que se puede encontrar en el Prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura)* puede resumirse en su teoría acerca de la "revolución copernicana".

Sabido es que Copérnico (siglo XVI) asentó el heliocentrismo y rechazó el geocentrismo de Ptolomeo, que estaba en boga hasta entonces. No es el Sol el que gira alrededor de la Tierra, colocada en el centro del Universo, sino que es la Tierra la que gira alrededor del Sol.

De modo similar, dice Kant, tradicionalmente se ha creído que el sujeto cognoscente es el que gira alrededor del objeto conocido, o sea, es el sujeto el que se rige por las leyes del objeto; de lo cual resulta que el conocimiento es una simple y fiel copia de la realidad.

Pero sucede que, según Kant, es al revés, o sea, el objeto es el que gira alrededor del sujeto, lo cual significa que el sujeto es el que impone sus normas al objeto; éste se rige por el sujeto, y no al revés. De lo cual resulta que el investigador científico no va a preguntar a la Naturaleza como a un niño de escuela, sino que va a interrogarla como un juez que lleva ya preparado, con anterioridad *(a priori),* el cuestionario que va a imponer al objeto.

De aquí surge la famosa teoría de las formas, o categorías *a priori,* que son estructuras o moldes mentales y humanos que el sujeto impone, de un modo universal, a la materia que recibe en el conocimiento. La ciencia, con esto, ya no es una simple copia de la realidad, sino una estructuración al modo humano, que realiza el hombre, a partir de ciertos datos del objeto.

También en Ética tiene aplicación esta idea central de Kant. No son los bienes y los fines los que le darán categoría moral a la conducta humana, sino que es la razón (buena voluntad), con sus leyes universales, la que elevará a un acto al nivel moral.

A partir de aquí, la teoría de Kant, aunque escapará al escepticismo, al empirismo, al relativismo y al subjetivismo, no dejará de incidir en el racionalismo y en el idealismo. Sin embargo, esta idea central de Kant quedará mejor comprendida a lo largo de la exposición de sus principales tesis.

3. PLANTEO DEL PROBLEMA.—El punto de partida de la Filosofía kantiana es la aceptación de un hecho innegable, según la mentalidad de nuestro autor, a saber: existe una ciencia perfectamente válida, como es la ciencia físico-matemática de Newton, y que consta de juicios universales y necesarios. Ese hecho no es discutible, simplemente hay que captarlo y reconocerlo como una realidad incontrovertible. Lo que se va a intentar ahora es analizar los fundamentos o condiciones que han hecho posible esa realidad.

Con esto queda planteado un problema: ¿Cuáles son las bases o raíces de ese hecho indudable ya constatado? Dicho de un modo más técnico: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios universales y necesarios que constituyen a la ciencia físico-matemática?

Es como si dijéramos: Ahora es un hecho que llueve; pero ¿cuáles son las condiciones que han hecho posible esta lluvia? Como se puede observar, el problema de Kant está girando alrededor del mismo tema tratado por el empirismo y el racionalismo. Ambos quieren dejar bien claro cuál es el fundamento de nuestros conocimientos válidos; y responden que ese fundamento está en la experiencia sensible, o en los principios de la razón, respectivamente. Con esto deciden cuál es el alcance y la limitación de nuestras facultades cognoscitivas, típica enunciación del problema central de la Teoría del Conocimiento.

El planteamiento anterior todavía tiene una expresión más técnica, y dice así: "¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, en la Matemática y en la Física? Sin embargo, esta fórmula sólo se entenderá una vez que expliquemos, en el número siguiente, qué son los juicios sintéticos *a priori*, y por qué tienen tanta importancia en la Filosofía kantiana.

4. LOS JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*.—En el curso de Lógica se explicaron los juicios analíticos y sintéticos, así como

los juicios *a priori* y *a posteriori*.[1] En la Introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant explica su concepción acerca de esos juicios y sus relaciones.

Juicio analítico es aquél cuyo predicado está contenido en el sujeto. Juicio sintético es aquél cuyo predicado está fuera del concepto expresado en el sujeto.

Los primeros son juicios explicativos, y los segundos son juicios extensivos. Esto significa que los juicios analíticos sólo descomponen el contenido del sujeto; pero no añaden nuevos conocimientos a lo ya sabido al enunciar el sujeto. Por ejemplo: "Todos los cuerpos son extensos." En cambio, los juicios sintéticos añaden, con el predicado, nuevas nociones a lo ya sabido en el sujeto. Por esto son llamados extensivos, o progresivos. Por ejemplo: "Todos los cuerpos son pesados."

Para Kant, la ciencia tiene que estar constituida por juicios sintéticos, pues, de otra manera, con sólo juicios analíticos no habría modo de hacerla progresar, y siempre se estaría girando alrededor de lo mismo.

Por otra parte, los juicios *a priori* son independientes de la experiencia (en cuanto a su validez, aunque no en cuanto a su origen psicológico). Los juicios *a posteriori*, en cambio, sólo pueden fundamentarse a base de experiencia sensible.

De nuevo desecha Kant uno de estos dos tipos de juicios. Obviamente, rechaza los juicios *a posteriori*. La ciencia debe estar formada por juicios *a priori*, pues sólo así se garantiza la universalidad y la necesidad de las afirmaciones científicas. En cambio, la experiencia sensible, como conjunto de datos caóticos, sin orden ni estructura, sólo nos da lo singular y lo contingente, y no puede originar la universalidad y la necesidad propia de los juicios científicos.

Kant ha colado estos tipos de juicios. Ha rechazado los analíticos y los *a posteriori*. Se ha quedado con los *a priori* y los sintéticos. Pero resulta que, ordinariamente, los juicios analíticos son también *a priori*, pues bastaría analizar el sujeto para saber, antes de la comprobación experimental, que el juicio expresa una verdad. Y paralelamente, los juicios sintéticos, ordinariamente, son *a posteriori*, esto es, el predicado se añade al sujeto después de la experiencia sensible.

[1] Cfr. cap. XXI de mi *Introducción a la Lógica*.

Con esto llegamos a una paradójica situación:

Juicios analíticos (desechados) son *a priori*
Juicios sintéticos son *a posteriori* (desechados).

Desechados los juicios analíticos y los *a posteriori*, Kant tiene que aceptar un cierto tipo de juicios: acepta los sintéticos *a priori*; no importa que los sintéticos, ordinariamente, sean *a posteriori*, y que los *a priori*, ordinariamente, sean analíticos. Este aparente hibridismo, "juicio sintético *a priori*", para Kant es el origen del problema filosófico. Puesto que los juicios científicos tienen que ser sintéticos, para garantizar la progresividad del conocimiento, y, al mismo tiempo, deben ser *a priori*, para garantizar la universalidad y la necesidad del mismo, el problema consiste, entonces, en descubrir "las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*".

Dicho en otras palabras: ¿Cómo es posible que haya juicios que al mismo tiempo sean sintéticos (es decir, el predicado está fuera del sujeto) y *a priori* (es decir, independientes de la experiencia)? ¿Cómo se logra una síntesis fuera de la experiencia sensible? ¿Cuál es la estructura del conocimiento humano que hace posible, por derecho, esa elaboración de juicios que, siendo *a priori*, no son analíticos, y que siendo sintéticos, no son *a posteriori*?

Es necesario captar la importancia de este planteamiento. Coincide con lo estudiado en el número anterior. En efecto, se trata de ver cómo surge lo universal y lo necesario de las ciencias, y esto sin tener que desechar el papel de la experiencia sensible, ni mucho menos la aportación de la estructura cognoscitiva humana en cuanto tal. Ya veremos que la respuesta de Kant es doble: dichas condiciones de posibilidad son: la materia del conocimiento (que viene de la experiencia sensible), y la forma del conocimiento (constituida por formas o categorías *a priori*). Pero acerca de esta respuesta, trataremos con mayor detalle enseguida.

La respuesta de Kant a este problema es justamente el desarrollo de la *Crítica de la razón pura*. En la primera parte, o *Estética trascendental*, estudia Kant las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de las Matemáticas (Aritmética y Geometría). En la segunda parte, o *Analítica tras-*

cendental, estudia el caso de los juicios de la Física. Y por fin, en la *Dialéctica trascendental* estudia si acaso son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica.

La palabra "trascendental" tiene un significado especial en la doctrina kantiana. No significa algo muy importante (aunque claro está que sí lo es). Se refiere al conocimiento de las condiciones de posibilidad de los juicios científicos. Elevarse a lo trascendental es lo mismo que captar lo *a priori*, lo puro, lo que es absolutamente independiente de la experiencia sensible. El plano trascendental es, pues, para Kant, el conjunto de categorías y formas o estructuras que, implantadas en la materia del conocimiento, originan la ciencia físico-matemática, tal como existe desde los trabajos de Newton.

5. LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL.—En esta primera parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant analiza cuáles han de ser las condiciones que hacen posibles los juicios sintéticos *a priori* en el terreno de las Matemáticas.

Nótese que "Estética", aquí, no se refiere al arte y a la belleza, sino que se ajusta a su etimología: *aisthesis*, sensibilidad. Kant estudia en este lugar las formas *a priori* de la sensibilidad que hacen posible la universalidad y la necesidad de las ciencias matemáticas. El espacio y el tiempo son esas formas buscadas.

La respuesta, en pocas palabras, es que el espacio y el tiempo son intuiciones propias de la sensibilidad, y con ellas el hombre logra las síntesis de conceptos en el terreno matemático.

La gente cree que el espacio y el tiempo son realidades independientes del sujeto cognoscente. Para Kant, espacio y tiempo no son conceptos recogidos en la experiencia, sino al revés, antes de cualquier experiencia, el hombre ya posee dichas intuiciones, en las que ordena y sintetiza todo cuanto material vaya recibiendo en su experiencia sensible. La prueba es que podemos imaginar el espacio y el tiempo vacíos, sin contenido experimental; pero no podemos hacer lo contrario: imaginar cosas y objetos prescindiendo del espacio y del tiempo.

El espacio es la condición de posibilidad de la Geometría. Esta ciencia posee juicios universales y necesarios, al mismo tiempo que progresivos, gracias a nuestra intuición del espacio. En ella podemos, independientemente de la comprobación experimental, construir todo conocimiento propio de la Geome-

tría. La validez de esta ciencia es absoluta, e independiente de nuestras comprobaciones experimentales, es *a priori,* debido a la implantación de esa forma *a priori* llamada espacio.

Por su parte, el tiempo es la condición de posibilidad de la Aritmética. Gracias a la intuición del tiempo, es como podemos construir la sucesión de números, y por lo tanto, contar y medir. También la Aritmética es *a priori,* debido a esta forma sensible.

Ya tenemos, pues, una primera respuesta en limpio. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de las Matemáticas? Esas condiciones de posibilidad son el espacio y el tiempo, entendidas como formas *a priori,* es decir, como intuiciones propias de la facultad cognoscitiva en el nivel sensible.

Los datos que vienen del exterior dan lugar a la progresividad del conocimiento. Estos datos quedan informados por las intuiciones de espacio y tiempo. Esas dos formas *a priori* son las que dan lugar a la universalidad y necesidad de los mismos. En dichas intuiciones, hacemos las síntesis y construimos la ciencia matemática perfectamente universal y necesaria, *a priori,* en cuanto a su validez, aun cuando requiera el dato sensible, en cuanto a su origen psicológico. Es tesis fundamental de Kant que el conocimiento científico debe estar constituido por dos elementos: materia y forma; "la forma sin materia es vacía, y la materia sin forma es ciega".

Es importante puntualizar que el espacio y el tiempo, de acuerdo con la Filosofía tomista, en verdad no son cosas objetivas; pero tampoco se reducen a meras intuiciones del sujeto a manera de formas *a priori.* El espacio y el tiempo son, más bien, "entes de razón con *fundamento in re*"; esto significa que tanto el espacio como el tiempo sólo se dan en la razón como conceptos de ella, pero no por eso deja de haber algo en la realidad, a partir de lo cual se han obtenido dichos conceptos. Eso real que sirve de fundamento al espacio y al tiempo es, respectivamente: la extensión y la duración. La extensión es una realidad objetiva, y a partir de allí obtenemos nuestra intuición de espacio. Igualmente, la duración de las cosas es algo real, y es la base de nuestro concepto (o intuición) del tiempo.

6. LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL. — Así como las Matemáticas quedan fundamentadas por las dos intui-

ciones de espacio y tiempo al nivel de la sensibilidad, así también la ciencia Física es fundamentada por una serie de doce categorías *a priori* en el nivel del entendimiento. Éste es el tema de la *Analítica trascendental.*

A partir de doce diferentes clases de juicios, Kant pretende deducir las doce categorías que, correspondientemente, los originan y fundamentan. Si tenemos un juicio universal, es porque, al material que viene de la sensibilidad, hemos aportado la categoría de la unidad. Similarmente, un juicio hipotético está basado en la categoría de la causalidad; un juicio apodíctico es originado por la categoría de la necesidad.

A manera de ilustración, queda aquí consignado el cuadro de los doce juicios, y las doce categorías deducidas por Kant:

CANTIDAD	Universales	*(Todos los S son P)*	UNIDAD
	Particulares	*(Algún S es P)*	PLURALIDAD
	Singulares	*(Este S es P)*	TOTALIDAD
CUALIDAD	Afirmativos	*(Todo S es P)*	REALIDAD
	Negativos	*(Ningún S es P)*	NEGACIÓN
	Infinitos	*(Todo S es no-P)*	LIMITACIÓN
RELACIÓN	Categóricos	*(Todo S debe ser P)*	SUBSTANCIA Y ACCID.
	Hipotéticos	*(Si S, entonces P)*	CAUSALIDAD
	Disyuntivos	*(S es P o Q)*	RECIPROCIDAD
MODALIDAD	Problemáticos	*(S puede ser P)*	POSIBILIDAD O IMPOSIBILIDAD
	Asertóricos	*(S es probablemente P)*	EXISTENCIA O NO-EXISTENCIA
	Apodícticos	*(S es necesariamente P)*	NECESIDAD O CONTINGENCIA.

Lo importante en este caso, independientemente del número, y calidad, y proceso deductivo seguido por Kant, en torno a estas categorías, consiste en que, nuevamente, nos encontramos frente a la teoría idealista, que reduce a un plano meramente conceptual lo que en las filosofías realistas es considerado como

algo independiente del sujeto y de sus facultades cognoscitivas. La unidad, la causalidad, la necesidad y la substancia, para referirnos sólo a los cuatro casos más importantes, son considerados, en la Filosofía kantiana, como un mero concepto (categoría o forma *a priori*) que es implantado a la materia del conocimiento, pero que de ninguna manera es un dato de la realidad extramental independiente del sujeto. No es que haya unidad, necesidad, causalidad y substancia en las cosas en sí mismas (cfr. Hume), sino que nosotros, por medio de nuestro entendimiento, captamos así a las cosas, desde el momento en que implantamos dichas categorías a la materia del conocimiento. Las categorías *a priori* son, pues, "*funciones del entendimiento*", o sea, el modo como captamos, a lo humano, la realidad de las cosas. La universalidad, la necesidad, la causalidad y la substancia no son, pues, leyes de las cosas, sino leyes del espíritu, implantadas en nuestro conocimiento de las cosas. El objeto se rige por el sujeto, y no al revés. La revolución copernicana está consumada.

Nótese, pues, la genial solución que propone Kant al problema del empirismo y del racionalismo. No son desechados ni uno ni otro. Es necesario el dato empírico, pues constituye la materia del conocimiento, y gracias a ella la ciencia es progresiva. Pero lo determinante del nivel científico, lo que constituye propiamente la universalidad y la necesidad de los juicios sintéticos *a priori*, está en las categorías del entendimiento. La ciencia es, pues, una construcción o creación del hombre. Tiene datos recibidos en la experiencia, pero su validez depende de lo *a priori*.

Y además, la ciencia es objetiva, en el sentido de que está informada por esas categorías que son el modo universal del conocimiento humano. Todo aquello que esté informado por dichas categorías, *ipso facto* es válido (objetivo) para todo entendimiento humano. De esta manera escapa Kant a la posible interpretación subjetivista o relativista de su teoría.

La huella de Hume se deja sentir claramente; sólo que la ciencia ya no se constituye por el hábito y la asociación (punto de vista psicológico de Hume), sino por la implantación de las categorías *a priori*. La semejanza con Hume está en el rechazo de la causalidad, la necesidad, la universalidad y la substancia,

como algo perteneciente a las cosas. Pero la diferencia con él está en que la universalidad, la necesidad, la causalidad y la substancia (características de las leyes físicas), no han sido productos de un hecho más o menos contingente (asociación o hábito), sino que, por derecho, son productos necesarios del modo humano de conocer (por medio de categorías *a priori*).

Quedan dos problemas por dilucidar, dentro de este asunto: ¿Cómo llega Kant a establecer dichas categorías? Y luego, ¿cómo aplica el hombre esas categorías al material de su conocimiento? La respuesta a lo primero se resume en su famoso "método trascendental", que consiste en elevarse, desde los tipos de juicios, hasta las formas o categorías *a priori,* que son sus condiciones de posibilidad. El análisis de cada tipo de juicio, conduce a Kant a la necesidad de asentar las doce categorías ya descritas. Por cierto, el número y tipo de esas categorías es lo más débil en la teoría kantiana, según comentan unánimemente los historiadores de la Filosofía. Por otra parte, Kant analiza la aplicación de cada categoría al caso concreto, por medio de su difícil teoría del esquematismo trascendental. El "esquema" es un método producido por la imaginación (intermediaria entre el plano intelectual y el plano sensible), en función del tiempo. Cada tipo de categoría es aplicada a la materia del conocimiento por medio de un tipo especial de esquema.

7. La Dialéctica trascendental. — La tercera parte de la *Crítica de la razón pura* es la *Dialéctica trascendental,* y trata de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica. Nótese que ahora no se da como un hecho la existencia de una ciencia metafísica. Al contrario, se da como problemática su validez, y se quiere elucidar si acaso puede establecerse un fundamento que le confiera la calidad científica a todos esos temas que tradicionalmente se han tratado con el nombre de Metafísica.

Es en el nivel de la razón donde se dan tres Ideas, dice Kant, que se refieren a los tres temas centrales de la Metafísica (de Wolff), a saber: el alma humana, el mundo y Dios. Esas tres Ideas (con mucho sabor platónico) han dado origen a las tres partes de la Metafísica: Psicología racional, Cosmología y Teología racional.

Pero la "ilusión trascendental" se produce en el momento en que el hombre utiliza esas Ideas como si fueran tres realidades. El hecho es que sólo tendrían validez objetiva, tales Ideas,

en el momento en que hubiera un dato empírico que se uniera a ellas, para que funcionaran como las demás categorías *a priori*. Pero no tenemos experiencia inmediata, ni de Dios, ni del alma, ni del mundo como totalidad; luego no tiene valor metafísico el contenido de dichas Ideas; son intuiciones vacías que han sido manejadas en diferentes sentidos, a través de la historia, y así han dado origen a esa contienda sin fin, que es la historia de todas las posturas metafísicas, desde el origen de la Filosofía.

En la parte referente a la Psicología racional, Kant rechaza los cuatro *paralogismos* que se refieren al alma, que pretenden afirmarla como una substancia simple, racional, personal, y que sostiene relaciones con un mundo exterior.

En la parte que se refiere a la Cosmología, Kant critica las cuatro *antinomias* referentes al Universo, que pretenden, por igual, determinarlo como limitado o ilimitado, como divisible o indivisible, como sujeto al determinismo o a la causalidad libre, y como implicador de un ser necesario o sin necesidad de dicha implicación.

En lo referente a la Teología racional, también se desechan las pruebas de la existencia de Dios, que Kant reduce a tres grupos: el argumento ontológico, el argumento o prueba cosmológica, y la prueba teleológica (por el fin y el orden del mundo).

Con esto ha quedado asestado uno de los más serios y dañinos golpes a la ciencia metafísica. Solamente habría que observar lo siguiente: ¿Efectivamente no es capaz la razón de inferir la existencia real de algo, como su causa? ¿Efectivamente la causalidad sólo vale en el orden de los fenómenos, y no es una realidad trascendente al mundo fenoménico? El único modo de rechazar el kantismo en este punto es, dentro de la Teoría del Conocimiento, hacer notar la efectiva trascendencia y universalidad de la substancia y de la causalidad, que no se confinan sólo al plano del fenómeno cognoscitivo. (Cfr. DE VRIES: *Pensar y ser*, págs. 129 y 206.)

8. CONSECUENCIAS DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.—A partir de esta exposición de los temas centrales de la *Crítica de la razón pura*, es posible obtener algunas conclusiones en lo que concierne a la teoría kantiana del conocimiento.

a) Kant distingue entre *fenómeno* y *noúmeno*. El fenómeno es lo que se conoce, es el contenido que aparece a la facultad cognoscitiva. Está compuesto de materia y de forma. La materia es un dato recibido pasivamente en el nivel sensible. La forma es la categoría *a priori* impuesta por la facultad cognoscitiva.

Esto da por resultado que el hombre no es capaz de conocer a la cosa en sí. Sólo se conoce a la cosa en mí, que ya está informada por las categorías *a priori*. Por lo tanto, la cosa en sí difiere respecto de la cosa en mí; queda desconocida o incógnita, y por eso es llamada, por Kant, *noúmeno*.

La cosa en sí ha sido una espina dentro del kantismo. Jacobi la criticó duramente con esta sentencia: "Sin la cosa en sí, no se puede entrar en el kantismo; con la cosa en sí, no se puede permanecer en él." En efecto, la cosa en sí es el postulado necesario para explicarse el origen de la materia del conocimiento fenoménico. Pero, una vez analizado el fenómeno físico, se deduce que la causalidad no es válida sino para enlazar fenómenos, no sirve para afirmar realidades extrafenoménicas; luego cae el fundamento para afirmar la existencia de la cosa en sí. Los filósofos del clásico idealismo germano del siglo XIX (Fichte, Schelling y Hegel), optaron, todos ellos, por negar la existencia de la cosa en sí.

b) De acuerdo con Kant, no es posible conocer a la realidad en sí misma *(noúmeno)*. El conocimiento es un fenómeno constituido por la facultad cognoscitiva. Lo que llamamos Naturaleza o mundo real no es otra cosa sino la proyección de nuestras categorías a una materia caótica y sin unidad. La ciencia es creación humana. El ser de los objetos está en función del *a priori* cognoscitivo. Esto es, típicamente, el *idealismo trascendental* kantiano.

c) De aquí surge el *rechazo de la Metafísica*. Si no podemos conocer a la cosa en sí, es inútil la llamada ciencia metafísica, que trataría de esencias, de substancias y de causalidad. Pero Kant va más allá: la Metafísica es imposible como ciencia, pues no hay materia que llene el contenido de las tres Ideas que la originan. Sin embargo, Kant admite, como veremos después, los tres postulados de la razón práctica, que hablan positivamente acerca de Dios, de la libertad y la inmortalidad del alma humana, que son verdades metafísicas. Sólo que a ellos no les

otorga categoría científica; son postulados por la fe, lo cual, para Kant, tiene un rango superior.

d) También de aquí se desprende, con respecto a Dios, el *agnosticismo* kantiano. No es lo mismo que el ateísmo, pues Kant no niega la existencia de Dios; al contrario, es un espíritu profundamente religioso. Solamente niega que se pueda demostrar, en un nivel científico, como el de las Matemáticas y el de la Física, la existencia (o la no-existencia) de Dios.

e) Por último, Kant se eleva hasta el *plano trascendental* de lo *a priori,* cuyo conjunto de categorías constituye el núcleo de la ciencia, lo inmutable, lo necesario, lo universalmente válido. La captación de este plano y de este Yo trascendental, eleva a Kant a la altura del idealismo germano, por encima de todo empirismo, subjetivismo y escepticismo.

9. EL FUNDAMENTO DE MORALIDAD.—En la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* está consignado el sistema ético de Kant. Lo podemos reducir a tres tesis centrales: el deber, el imperativo categórico, y los postulados.

Para Kant, la base o fundamento de moralidad no puede residir en los bienes externos, los cuales son incognoscibles en sí mismos, y permanecen como incógnitas o *noúmenos.* Lo que le da el carácter moral a un acto humano está en el interior del mismo sujeto, y es su razón práctica o buena voluntad, la cual ha de dirigirse al deber, por el deber mismo. No es tanto lo que ejecuta, sino cómo lo ejecuta, lo que le da valor moral a una persona. Actuar el deber no es suficiente, hay que realizarlo por sí mismo, sin mezcla de otras intenciones, como serían la felicidad, el placer o el interés; todo esto haría a la persona mezquina y egoísta. Pero actuar el deber por puro respeto al deber, eso es lo único que tiene valor moral. El fundamento de moralidad es, pues, el puro respeto al deber.

Cuando una persona cumple con sus deberes, con eso ya está en el nivel legal. Si, además, cumple con el deber y su intención está puesta en el respeto a ese mismo deber, entonces asciende al plano o nivel moral.

Nótese la autonomía, en el sistema kantiano. Es el propio sujeto el que, con su razón aplicada al deber, determina su

valor moral. La moralidad ya no depende de una autoridad ajena, de ningún bien externo, de ninguna finalidad extrínseca al mismo deber.

El sistema moral de Kant puede denominarse "formalismo *a priori*". Formalismo, porque no se detiene a dictar el contenido o materia de leyes morales, sino sólo la forma o estructura de la conducta humana, que está en la intención del puro respeto al deber. *A priori,* en cuanto que rechaza toda fundamentación que provenga de la experiencia sensible; solamente la razón práctica (o buena voluntad) tiene la sede de la moralidad.

10. El imperativo categórico.—Fiel a su apriorismo, Kant tiene que rechazar, en Ética, los llamados imperativos hipotéticos, los cuales someten el mandato a una condición extrínseca: "Si quieres más dinero, trabaja asiduamente." Con esto quedaría viciada la intención del acto, no se ejecutaría el deber por el deber mismo, y carecería de valor moral.

En el nivel moral, un sujeto sólo puede acatar imperativos categóricos, los que mandan algo sin someterlo a condiciones ulteriores, es decir, están de acuerdo con el fundamento de moralidad ya explicado. "Trabaja", "educa a tus hijos", "respeta a tus prójimos", todos estos mandatos deben cumplirse por sí mismos, si es que se quiere permanecer en el nivel moral.

Pero surge la pregunta: ¿Cuál es el deber, en un momento determinado? Kant jamás responde con leyes concretas y materiales (con contenido ejecutable), pues eso contradiría su tesis de autonomía moral. Pero en cambio, da una fórmula suprema del imperativo categórico, una ley de leyes, que, aplicada en cada momento, haría posible que el sujeto se autodeterminara en la línea de su propio deber. Dicha fórmula es: "Actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal."

El enunciado anterior significa que una persona debe actuar en cada momento de acuerdo con las leyes universales que su razón le está dictando en ese momento. De esta manera determina su deber, inclinándose por la norma que pueda valer para todos los que estuvieran en las mismas condiciones que él. Robar es malo porque no es una norma que pueda conver-

tirse en ley universal. Amar al prójimo es bueno porque puede universalizarse (tener validez para todos).

De acuerdo con la fórmula del imperativo categórico, un acto es bueno porque es válido para todos; la bondad moral depende del carácter universal de la ley que lo manda. Kant ha deducido el bien a partir de la universalidad propia de las leyes racionales.

Además, Kant da otras dos fórmulas del imperativo categórico: "Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, como fin, y no como un simple medio"; excelente fórmula con sentido humano. "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como un principio de una legislación universal"; la influencia de Rousseau, con su teoría de la "voluntad general", queda aquí manifiesta.

11. LOS TRES POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA.—Al final de su sistema ético, reafirma Kant a la Metafísica en un nivel diferente al científico, pero no por eso menos valioso a sus ojos.

Kant sostiene que hay una causalidad libre, justamente el plano humano donde residen las almas espirituales. Respecto al yo, Kant sostiene la inmortalidad. Y respecto a Dios, postula su existencia y su infinitud.

Estas tres verdades, que son el meollo de los temas centrales de la Metafísica, son asentados por Kant a manera de postulados de la razón práctica, es decir, como actos de fe, que no se basan en razones de índole científica, sino como asentimientos libres, que el hombre hace en función de una justificación o fundamentación completa del hecho moral. Los postulados de la razón práctica son las condiciones de la vida moral. Sólo se sostienen como exigencias de la razón práctica, aun cuando no se conozca a la realidad en sí misma.

En efecto, el hecho moral sólo se puede dar si hay libertad o autonomía del hombre. Además, el hecho moral pide la progresividad de ese nivel; esto sólo se da si el alma humana es inmortal. Y por último, sólo un ser perfecto, como Dios, puede otorgar la felicidad perfecta al hombre. No es que el hombre deba buscar la felicidad, sino que el hombre merece la felicidad cuando su conducta tiene valor moral.

12. COMENTARIO CRÍTICO.—Brevemente, podemos formular las siguientes críticas, recogiendo en parte lo que ya se había dicho en párrafos anteriores, en letra menor:

a) Respecto a la revolución copernicana, el idealismo y el apriorismo de Kant, podemos repetir lo ya expresado al rechazar el principio de inmanencia. Primero conocemos cosas; después analizamos los conceptos mentales que expresan esas cosas. Evidentemente hay un *a priori* mental; pero, de acuerdo con Maréchal,[2] ese *a priori* no oculta a la cosa en sí, sino que la ilumina y la revela, aunque no sea plenamente.

b) Respecto a los juicios sintéticos *a priori,* recuérdese lo ya criticado en Lógica.[3] Resumiendo: los juicios analíticos son útiles en Filosofía; pero, ciertamente, el progreso cognoscitivo se obtiene por los juicios sintéticos *a priori.* Tales juicios son los que expresan "propios", que no están contenidos en la esencia del sujeto; pero que se derivan necesariamente de dicho sujeto.

c) El espacio y el tiempo son entes de razón "con *fundamento in re*". La extensión es real y objetiva, y da origen a nuestro concepto del espacio. La duración es una cualidad de las cosas, y da origen a nuestro concepto del tiempo.

d) La Metafísica tiene un puesto especial entre las ciencias. Es la Filosofía Primera, o fundamentación de cualquier ciencia. Consiste en descubrir lo implícito o atemático, en nuestros conocimientos explícitos o temáticos. Así es como, a partir de los entes, se llega al ser, fundamento supremo de todo ente.

e) Es difícil el conocimiento de Dios. A Él se llega por el principio de causalidad, previa la demostración de su trascendencia. La esencia de Dios se capta por medio del conocimiento analógico, que consiste, no tanto en significar el objeto, sino en señalarlo y apuntar hacia él.

f) Respecto a la Ética, repásense las críticas expuestas en el curso de Ética.[4] El punto central me parece el siguiente:

[2] Cfr. MARÉCHAL: *El punto de partida de la Metafísica,* tomo V, pág. 162.
[3] Cfr. mi *Introducción a la Lógica,* cap. XXI.
[4] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap.

Es correcta la teoría kantiana que rechaza los bienes empíricos como fundamento de la moralidad. También es correcto darle al hombre su autonomía, y a la razón su papel rector. Pero lo que falta en Kant, es considerar a la razón, no sólo como mensurante, sino también como mensurada, reglamentada por una instancia superior que, según De Finance,[5] es el Ideal de la Razón práctica, al cual debe someterse. Si la razón autónoma, de Kant, es la razón infinita, entonces sólo queda ver cómo la razón de cada sujeto debe someterse a la razón infinita. Si la que trata Kant es una razón limitada, entonces habría que admitir que no lo es todo, y que, por lo tanto, ha de estar sometida a un principio superior, que es Dios, Valor absoluto y Razón infinita.[6]

[5] Cfr. DE FINANCE: *Éthique générale,* pág. 189.

[6] El tema de Kant puede ampliarse en las siguientes obras: GARCÍA MORENTE: *La Filosofía de Kant,* Librería general de Victoriano Suárez; CASSIRER: *Kant, vida y doctrina,* Fondo de Cultura Económica; VANNI ROVIGHI: *Introducción al estudio de Kant,* Ed. Fax.

CAPÍTULO XXII

HEGEL

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Jorge Guillermo Federico Hegel nació en Stuttgart, el año 1770, y murió en Berlín, en 1831.

Sus principales obras se titulan: *Fenomenología del espíritu, La ciencia de la Lógica, Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Filosofía del Derecho.*

Representa el máximo exponente del idealismo germano: conocedor de Teología, de Filosofía y de todo saber cultural, la obra de Hegel es la expresión enciclopédica del avance del conocimiento hasta su época. De estilo difícil y abstracto, se presta a diversas interpretaciones y oposiciones. Ciertamente, el marxismo es la más difundida. Kierkegaard es el oponente adecuado en torno a su abstraccionismo y sistematismo. El evolucionismo y el panteísmo, así como el "panlogismo" (identidad entre Lógica y Metafísica), tienen en Hegel un fuerte defensor. En fin, la síntesis y la unidad de toda diversidad, constituyen el propósito fundamental de este majestuoso sistema filosófico.

2. EL ABSOLUTO.—Para empezar a entender a Hegel, es preciso iniciar la explicación desde la cumbre donde él mismo se coloca. Cualquier ente individual que captemos, sensible o intelectualmente, no es otra cosa sino un momento o fase de la evolución del Absoluto. Lo finito sólo tiene sentido como inmerso en lo infinito. Todo cuanto existe es constituyente del Absoluto, de tal manera que éste deja de ser algo trascendente o separado del mundo, para venir a ser la totalidad sintética de todos los entes.

En consecuencia, el Absoluto no está acabado, está en proceso de evolución, es la misma evolución de las cosas. Pero además, la naturaleza íntima de ese Absoluto es la Idea o Espíritu. Todo comienza con la evolución o desarrollo de la Idea, y así es como se produce aun el mundo material. El producto supremo de esa evolución es el hombre, en donde toma conciencia de sí misma la Idea que evoluciona.

De esta tesis central se desprenden los calificativos de panteísta y panlogista, aplicados a Hegel. Es panteísta en la medida en que afirma que todo queda asimilado con el Absoluto, del cual se origina el mundo entero. Muy marcada sería la semejanza con Spinoza, si no fuera por el evolucionismo heracliteano que sella todo el pensamiento de Hegel.

Es panlogista, en la medida en que identifica el ser con la idea y la razón. "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real." La primera parte de este lema significa que la realidad entera está identificada con la razón y con sus leyes, y que, por lo tanto, no hay contingencia ni azar; todo ser y todo devenir están sometidos a la necesidad de la ley dialéctica (como se explicará enseguida). La segunda parte de ese principio hegeliano significa que basta pensar lógicamente para estar cierto de poseer la realidad. La idea es la verdadera realidad. La idea, en su conjunto, es lo real. En cambio, el aislamiento de uno de esos aspectos es una abstracción y una falsedad. Lo individual es, para Hegel, lo abstracto. A partir de estas tesis, se vislumbran las oposiciones de Marx (con su materialismo anti-idealista), y de Kierkegaard (con su existencialismo anti-racionalista).

3. LA DIALÉCTICA.—Posiblemente, la teoría más famosa de Hegel es la dialéctica. Debe entenderse como la ley universal del devenir, e, inclusive, como el mismo proceso de cambio. Se aplica a todo ente, sea espiritual o material; nuestro modo de pensar es dialéctico, y lo mismo la historia del pensamiento, y los cambios de los cuerpos físicos.

La evolución tiene lugar por la contradicción. Cada ente, por ser finito (limitado), lleva en sí mismo el germen de su propia negación. La dialéctica no es otra cosa sino la tensión que hace saltar esos límites del ente finito, para dar por re-

sultado otro ente, en cierto modo opuesto al anterior; contrario, en cuanto que presenta características que el primero no manifestaba positivamente. La misma tensión (o exigencia de ser, como diría un tomista) logra la asimilación o superación de los contrarios en un nivel o etapa superior. Ésta es la síntesis, resultado de la evolución de la tesis y de la antítesis.

Lo más importante de este proceso, es que la evolución se concibe, no como un dejar atrás o dar la espalda al pasado, sino como una ascensión en donde el mismo pasado toma parte, pero en un nivel superior. Con justa razón se llama síntesis a esta etapa final del devenir.

Lo mismo queda explicado con el término alemán *"Aufheben"*, que significa "superación", o bien, "suprimir y conservar", al mismo tiempo. Otros lo traducen, más libremente, como "sublimación". Se trata de esa característica propia de la dialéctica hegeliana, que quiere tomar en serio cada aspecto parcial de la realidad, de tal manera que en las fases superiores de la evolución no se rechazan del todo las etapas inferiores, sino que se conservan, al mismo tiempo que se les somete a un refinamiento (que recuerda el proceso de sublimación estudiado en Química).

La dialéctica se aplica a todo ente finito. La tríada más famosa en Hegel, es la de la idea o ser en sí (tesis), que deviene en naturaleza (antítesis), y ésta, al tomar conciencia de sí misma, se constituye en Idea absoluta o Espíritu (síntesis).

Anteriormente se creía que Hegel negaba el principio de contradicción; tanta era la importancia que le concedía a las contradicciones como motor del devenir. Sin embargo, nótese que justamente es al revés, o sea, para salvarse de la contradicción es como la dialéctica plantea la lucha de contrarios hasta que se logra la superación en la tercera etapa o síntesis. La cual vuelve a ser tesis de un nuevo proceso evolutivo.

La palabra *dialéctica* ha sufrido una serie de transformaciones (podríamos decir que también de tipo dialéctico). Para Sócrates, es el arte del diálogo. Para Platón, es la ascensión a las Ideas. Para Aristóteles es el raciocinio probable. Para la Edad Media es la Lógica formal. Para Kant es el razonamiento sofístico de la Metafísica racionalista.

De acuerdo con lo estudiado en el capítulo sobre Sto. Tomás, adviértase la asombrosa similitud de la teoría dialéctica hegeliana con la

teoría del acto y la potencia aristotélico-tomista. En ambas posturas, lo esencial está en la exigencia de ser, que hace saltar los límites del ente finito, para originarse un ser más rico en comprehensión, y que entra en lucha consigo mismo hasta que establece la unidad interna, en la síntesis. La potencia no debe concebirse como una simple y estática limitación, sino, de acuerdo con su nombre, como una tensión que busca el cumplimiento y la perfección.

4. LA FENOMENOLOGÍA, Y LA ALIENACIÓN.—Para tener una idea un poco más completa acerca de la Filosofía hegeliana, es bueno aclarar el sentido y el contenido de una de sus más famosas obras: *Fenomenología del espíritu.*

Por lo pronto, nótese que aparece, de manera oficial, en la Historia de la Filosofía, el término "Fenomenología", que en la actualidad constituye el método filosófico propio de Husserl. En Hegel, la Fenomenología es la descripción de la evolución de una conciencia en particular, desde que tiene conocimiento sensible, hasta que llega a posesionarse de sí misma, en esa toma de conciencia que caracteriza al hombre (el conocimiento de su propio yo), y se logra, al final, la síntesis absoluta de todo el Espíritu.

Pero lo importante, en este proceso descrito por Hegel, es el apriorismo racionalista que envuelve toda la obra. En efecto, no se trata de una historia más o menos contingente, sino que se trata de la historia de la conciencia, la que ha de tener lugar en vista del horizonte *a priori* que ella posee. En ese momento aparece clara la influencia de Kant, con sus categorías *a priori,* y también se vislumbra el efecto que todo esto va a producir en la Fenomenología de Husserl, cuyo cometido, como veremos más adelante, es, justamente, descubrir esas condiciones *a priori* que hacen posible nuestras intuiciones de los objetos con estructura necesaria (o esencial).

Puede ser discutible la determinación de tal o cual etapa, en la Fenomenología de Hegel, como el estoicismo, el escepticismo, la aparición del cristianismo, la dialéctica del amo y del esclavo; pero lo cierto es que estamos en contacto con el difícil nivel de lo *a priori,* fundamento de toda explicación del conocimiento humano y de la naturaleza del hombre; y, en fin, con el material indispensable en toda Filosofía o Metafísica que tome en serio su papel de saber fundamental.

Por último, en la *Fenomenología del espíritu* es donde aparece otra idea de suma actualidad. Es el concepto de "alienación". La conciencia (ser para sí) se aliena, según Hegel, cuando capta su objeto (ser en sí). Entonces se pierde en él, se extasía en lo hallado, sale de sí misma, y pierde su propio ser. Solamente en una etapa posterior, por medio de la reflexión, la conciencia se recupera a sí misma, y logra la síntesis del ser-en-sí-para-sí. Como veremos, esta idea constituye uno de los goznes del marxismo, con aplicaciones explosivas al terreno de la Economía y de la Religión. También Sartre toma de Hegel esta idea, para definir al hombre, y para deducir la imposibilidad de la existencia de Dios.

5. COMENTARIO CRÍTICO:

a) El panteísmo de Hegel es inaceptable. Es necesario distinguir el Absoluto, de tal manera que no absorba a los seres finitos. Todo el problema en torno a la esencia de Dios es saber guardar el equilibrio entre inmanencia y trascendencia. De todos modos, se trata de la postulación de un Absoluto, lo cual es uno de los pilares básicos que debe defender explícitamente cualquier Filosofía.

b) La dialéctica es una ley de la naturaleza, del hombre, y del pensamiento. Sin embargo, el racionalismo hegeliano no admite ni la contingencia ni la libertad. Nuevamente aparece el problema planteado por Spinoza.

c) La Fenomenología y la alienación son ideas positivas en Hegel. Quitando el contexto panteísta y excesivamente racionalista, la Fenomenología es aprovechada con su matiz propio, en Husserl; y, por su parte, la alienación es una expresión muy acertada de la deficiencia humana (cfr. Marx).[1]

6. APÉNDICE SOBRE KIERKEGAARD Y NIETZSCHE.—En el siglo XIX, sobresale el pensamiento de estos dos autores, sobre todo porque inician y orientan el movimiento que actualmente se denomina "existencialismo".

[1] El estudiante puede ampliar el tema de Hegel en las siguientes obras: KAUFMANN: *Hegel*, Alianza Editorial; SERREAU: *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba.

a) Kierkegaard (1813-1855).—Se opone radicalmente a Hegel, en su idealismo, su esencialismo y su afán sistemático. El sistema sería como un enorme castillo donde no tiene cabida la persona humana. Lo que Kierkegaard intenta es la restauración del valor del individuo.

Describe las categorías existenciales, o sea, las características propias de la persona humana, tales como la soledad, la libertad, lo único, el instante y el devenir. El hombre vive su propia existencia, insustituiblemente, sumergido en su propia soledad, sin posibilidad de contacto real con las demás personas, ante el instante que escapa y la necesidad de elegir en cada momento. Elegir algo es elegirse a sí mismo. De aquí proviene la angustia, que es el vértigo ante la inmensidad de posibilidades sobre las cuales el hombre tiene que decidir.

Kierkegaard resalta la vida religiosa como la auténtica existencia humana. Es una tercera etapa del hombre, y las dos precedentes se llaman "etapa estética" y "etapa ética". La estética consiste en vivir sobre la superficie de la vida, en el plano sensible, procurando sólo el placer, sin obligaciones ni compromisos. La etapa ética es un salto en profundidad; en ella, la persona cumple con su deber y sus compromisos, une lo singular con lo general. Pero lo auténtico está en la etapa o esfera religiosa. En ella, el hombre vive bajo el signo de la fe, bajo la mirada de Dios. La razón es absurda frente a los dictámenes de la fe. El caso típico es el de Abraham, que está presto a sacrificar a su hijo ante un mandato divino, no importa que la razón califique como absurda esta orden. En esta tercera etapa emergen al máximo la angustia, la culpabilidad, y el sentimiento de finitud.

b) Nietzsche (1844-1900).—Su Filosofía gira alrededor de lo apolíneo y lo dionisíaco, conceptos que significan lo estático, lo equilibrado y lo racional, el primero; y la vida, el devenir, lo turbulento y pasional, el segundo. No sólo al arte se aplican estas dos categorías, sino a la esencia misma del hombre. Para Nietzsche, lo valioso es lo dionisíaco; en cambio, lo apolíneo es un obstáculo a la libre expansión de la vida.

La esencia del hombre y del mundo está en lo dionisíaco, y desgraciadamente (dice Nietzsche), a partir de Sócrates, lo racional pretendió sustituir al ímpetu de la vida. Lo bueno es la vida, el devenir, la "voluntad de poder". Todo lo que se oponga a ello es malo. Por lo tanto, la Etica, con sus normas prohibitivas, que obstaculizan la vida y su libre expansión, no tiene validez.

Nietzsche distingue dos tipos de hombres: los siervos, y los señores. Éstos son libres, superiores, poderosos, autónomos; hacen las leyes, y dirigen a los demás. Los siervos han nacido para obedecer; necesitan ser mandados; sólo para ellos tendría validez la Ética normativa.

La humanidad está en continua evolución, y vendrá la época del "Superhombre", último producto de la evolución animal. La humanidad actual tiene como objetivo servir de puente entre la bestia y el Superhombre. Para acelerar el advenimiento del Superhombre, es necesario aniquilar a los débiles, a los enfermos incurables, a la gente inferior.

La teoría del "eterno retorno" es una de las más queridas por nuestro autor. Consiste en postular un número infinito de repeticiones de la misma situación. Todo volverá a repetirse —dice—, puesto que el tiempo es infinito y, en cambio, las combinaciones de la energía del mundo son finitas. Por lo tanto, llegará un momento en que se tenga que repetir la combinación que estamos viviendo en este instante. Además, agrega, quien no acepte esto, indica con ello su calidad de siervo, puesto que no afirma la vida, sino que va contra ella.[2]

[2] Acerca de Kierkegaard se pueden obtener mayores datos en: COLLINS: *El pensamiento de Kierkegaard,* Fondo de Cultura Económica; JOLIVET: *Introducción a Kierkegaard,* Gredos. Sobre Nietzsche, se puede ampliar el estudio en FINK: *La Filosofía de Nietzsche,* Alianza Editorial.

Capítulo XXIII

MARX

1. Características generales.—Carlos Marx nació en Tréveris (Alemania), en 1818, y murió en Londres, en 1883. De familia judía, perdió la fe desde el momento en que su padre se convirtió al protestantismo por motivos políticos y financieros.

Su vida fue muy agitada, pues en cada ciudad a donde iba (Bonn, París, Bruselas, Londres), inmediatamente trataba de publicar sus escritos revolucionarios, que ocasionaban el recelo de la autoridad civil, y, en no pocos casos, la expulsión del país.

Trabó estrecha amistad con Federico Engels, colaborador en muchas de sus obras. Las principales son: *El capital, Manifiesto del Partido Comunista, Ideología alemana, La sagrada familia,* y *Escritos económico-filosóficos.*

El pensamiento de Marx está claramente influenciado por tres autores: Hegel, Feuerbach y Saint-Simon. De Hegel tomó el método dialéctico, pero aplicado a la materia y no al espíritu; de esta manera pretende poner sobre sus pies lo que estaba de cabeza en la Filosofía hegeliana. De Feuerbach asimila el materialismo ateo. Y por fin, de Saint-Simon (y Proudhom) recoge ideas en torno al socialismo.

La doctrina de Marx es un materialismo dialéctico. Y con ella en la base es como se han originado las revoluciones comunistas. Sin embargo, el comunismo ruso actual es una interpretación de aquel marxismo, asimilado a las teorías de Engels y pasado por el tamiz de Lenin. Es tema de serias discusiones si acaso el comunismo ruso ha sido del todo fiel al espíritu mar-

xista. Las luchas entre China y Rusia atestiguan esas diferencias de interpretación.

2. EL MATERIALISMO.—El punto de partida del materialismo marxista es la tajante pregunta: "¿Qué es primero, la materia o el espíritu?" Engels analiza las dos respuestas posibles. Si se dice que el espíritu es primero, y que la materia es producto del espíritu, tenemos la base de la Filosofía idealista, como la de Hegel o como el cristianismo. Si se responde que la materia es lo primero, y que el espíritu es un producto (refinado) de la materia, tenemos entonces la base del materialismo. La Historia de la Filosofía, dicen, es una lucha entre estas dos radicales posturas.

Claro está que los marxistas no niegan el pensamiento, la cultura, la belleza y la inteligencia. Pero todo lo espiritual es un derivado de la materia. En realidad, el ser se reduce a materia. La materia es el ser objetivo, que existe independientemente de la conciencia, se capta por los sentidos y produce nuestros conocimientos. La conciencia y el pensamiento son calificados como inmateriales; pero, en el fondo, constituyen una propiedad y un producto de la materia. Esta reducción de todo el ser a la calidad de materia, es la teoría monista del marxismo.

Lo que sí debe rechazarse desde el principio (añaden), es la teoría idealista que postula la existencia de un espíritu puro (Dios) que es el creador de todo cuanto existe (la materia). El materialismo se opone resueltamente a esa tesis, y sentencia así: No es Dios quien ha creado a la materia, sino que es el cerebro humano (materia) el que ha creado la idea de Dios.

Aquí es necesario notar la posible confusión de dos tipos de idealismo, el ontológico y el gnoseológico. El primero es el que describe el marxismo al rechazar un espíritu puro, creador de la materia. El idealismo gnoseológico, por su parte, se opone al realismo, y es el que propone al ser en función del conocer, de acuerdo con la célebre fórmula de Berkeley: *"Esse est percipi"*.

El marxismo rechaza los dos idealismos. Pero una Filosofía tomista no cae en el idealismo gnoseológico, aun cuando pueda ser calificada como idealismo ontológico. Lo contrario al idealismo gnoseológico es el realismo, y aquí se incluye tanto al marxismo como al tomismo. Lo contrario al idealismo ontológico es el materialismo, y aquí ya no cabe el tomismo, sino sólo el marxismo. (Cfr. DE VRIES: *Teoría del Conocimiento del materialismo dialéctico*, pág. 19 y ss.)

Naturalmente, el enfoque propio de los marxistas, alrededor del materialismo, es su aplicación a las cuestiones económicas. El materialismo es estudiado principalmente como una teoría que propone a las estructuras económicas (materiales) como la base y la raíz de las superestructuras culturales e ideológicas, como la ciencia, la filosofía, la moral, la religión, la política y el arte. Una persona, una sociedad, una clase, y una época, poseen superestructuras que dependen fundamentalmente de las condiciones imperantes de producción económica (estructura). Una vez más, la estructura material es la que origina la superestructura ideológica. Los descontentos y revoluciones sociales dependen de la velocidad de evolución y desfasamiento de la estructura en relación con sus correspondientes superestructuras.

También aquí es necesario notar, como lo hace MARITAIN, en su *Humanismo integral* (pág. 48), que es muy explicable el énfasis que Marx ha puesto en la causalidad material. Después de tanta exageración alrededor de la razón, del espíritu y de la idea (Cfr. filosofías racionalistas e idealistas antecesoras de Marx, en Alemania), el péndulo del pensamiento tiene que inclinarse por el otro extremo: la materia. En este momento cabe recordar el equilibrio de la Filosofía tradicional, que, por igual, considera la necesidad de la causalidad formal y de la causalidad material, del espíritu y de la materia, del alma y del cuerpo.

3. LA DIALÉCTICA.—La influencia de Hegel sobre Marx se deja ver, sobre todo, en el método dialéctico, que utiliza éste como ley fundamental del devenir de la materia.

El materialismo de Marx es diferente a los antiguos materialismos, porque éstos son estáticos y mecanicistas, y el de Marx es dinámico y evolutivo, es decir, considera a la materia en continuo devenir.

Con su postura dialéctica, los marxistas pretenden oponerse a todas aquellas teorías "metafísicas", que habían considerado (dicen) a la realidad de modo estático. Las definiciones de esencias son fijas, y con eso matan lo más íntimo de la materia, que es el cambio.

En este punto rechazan las teorías de Parménides y de Platón, como clásicos idealistas y metafísicos. Sin embargo, es extraño su silencio ante la doctrina del acto y la potencia, propia de la Filosofía aristotélico-

tomista, y con la cual justamente se explica el devenir. Lejos, pues, de que la Metafísica sea estática, y a base de esencias fijas, claro está que sí explica el devenir, pero sin dejar de considerar algo inmutable en la realidad. Nótese que el mismo ser, con todo lo inmutable que pudiera aparecer, debe considerarse en su función de verbo, y allí está la fuente de toda acción y devenir.

La dialéctica es la ley del cambio de la realidad, y esta evolución tiene lugar de acuerdo con las tres etapas hegelianas, que son: tesis, antítesis y síntesis. Una primera etapa de cualquier proceso evolutivo recibe el nombre de tesis; pero allí mismo está contenido un contrario, que poco después se manifiesta con mayor énfasis: tenemos, pues, la antítesis; enseguida, la lucha de esos dos contrarios provoca una tercera etapa, que es la síntesis, o "negación de la negación".

La aplicación más importante de estas etapas dialécticas está en la interpretación del devenir histórico como una continua lucha de clases. La sociedad siempre ha tenido clases sociales en pugna; según predomina una u otra, tenemos la tesis y la antítesis. La lucha armada acelera el proceso evolutivo, y se logra la síntesis. El motor de la Historia es la lucha de clases.

Como puede notarse, a partir de aquí la justificación de la revolución resulta sumamente fácil. En el *Manifiesto del Partido Comunista* se impele a los proletarios a la revolución; al fin y al cabo, lo único que pueden perder son sus cadenas: "Los comunistas no tienen por qué guardar encubiertas sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden social existente. Tiemblen, si quieren, las clases gobernantes, ante la perspectiva de una revolución comunista. Los proletarios, con ella, no tienen nada que perder, como no sea sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo entero que ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!" (Último párrafo del *Manifiesto del Partido Comunista.)*

El marxismo actual (Cfr. Konstantinov, Politzer, etc.), explica la dialéctica en función de estas leyes: La primera es la ley del cambio: todo está en continuo devenir, en constante proceso, no hay nada absolutamente estático, definitivo, sagrado. La segunda es la ley de la lucha de contrarios: un ser siempre contiene su propio contrario, con el cual entra en oposición y lucha. La tercera es la ley de la transformación de la cantidad en cualidad; es decir: la evolución se realiza primeramente

de un modo gradual (cantidad), pero llega un momento en que salta la chispa (la revolución, por ejemplo), y se produce una situación de cualidad diferente a la anterior. Además del ejemplo sociológico acerca de la revolución, aducen el del agua en estado líquido, que se enfría lentamente, hasta que de pronto se convierte en hielo.

Nótese el relativimo en que necesariamente tiene que incurrir esta doctrina evolucionista, y las contradicciones que esto encierra. Si se toma en serio la ley del cambio universal, resulta que tampoco la verdad permanece la misma y está sujeta a la evolución. Lo cual significa que la ciencia nunca podría tomarse como un conjunto de leyes estables acerca de los cambios. De lo cual se deduciría que ni las mismas tesis marxistas podrían establecerse como definitivas. Lenin quiere atajar esta incongruencia, y declara que solamente la ciencia posee verdades eternas y absolutas, como "dos y dos son cuatro", no así la Metafísica, con sus esencias inmutables.

4. La praxis.—Una muy correcta aplicación de la "*Aufheben*", hegeliana (concepto estudiado en el capítulo anterior), es la teoría de la "*praxis*", marxista.

Praxis es lo mismo que acción, o práctica; tal es la orientación final que tiene todo el pensamiento de Marx. No quedarse en la mera contemplación, o en la teoría. Tal actitud fue rechazada acremente en su famosa "Tesis 11" sobre Feuerbach: "Los filósofos, hasta ahora, sólo han contemplado al mundo; lo que se requiere es transformarlo."

Esta actitud práctica es el resultado del proceso de *Aufheben,* que quiere superar y conservar la teoría filosófica. Y justamente, la acción que quiere Marx es una acción guiada por la idea, lo cual significa que en esa actitud se conserva la teoría, pero en un plano superior, como es el hecho de llevarla a la práctica.

Pero además, la importancia de la *praxis* no termina aquí. Ha sido tan relevante su papel dentro de la mentalidad marxista, que hasta se ha pretendido colocarla como criterio de verdad, de tal manera que una proposición es aceptada como verdadera, cuando es sometida a la comprobación de la práctica. Se trata, pues, de una modalidad del empirismo, y del pragmatismo.

Es conveniente aclarar que, contra esta tesis de la *praxis* como criterio de verdad, se pueden repetir todas las críticas que se han hecho contra el pragmatismo (cfr. mi *Introducción a la Lógica,* cap. XXXV). Si bien es cierto que el éxito en la práctica puede verificar proposiciones de origen empírico, también es cierto que hay juicios *a priori* perfectamente verdaderos, no importa que su justificación no provenga de la *praxis,* ni de la experiencia sensible.

En último caso, véase cómo la *praxis* no puede ser jamás el criterio supremo de verdad: Para realizar la verificación práctica de una tesis A, se requeriría un conocimiento B, el cual, a su vez, para ser verificado, requeriría otra experiencia práctica C; y así indefinidamente. El criterio último de verdad no es la *praxis,* sino la evidencia del objeto (sensible o intelectual).

5. La alienación religiosa.—El marxismo pretende salvar al hombre de las alienaciones que sufre. Una alienación, en general, es lo mismo que una enajenación, o supresión de algún aspecto de la personalidad humana (*alienus,* en latín, significa "ajeno").

Uno de los ideales marxistas consiste, pues, en suprimir las alienaciones, es decir, lograr que el hombre viva de acuerdo con el nivel que le corresponde como hombre, sin las explotaciones, opresiones y tiranías a que ha sido sometido a lo largo de la historia.

Entre estas alienaciones, tiene lugar importante la alienación religiosa, que, según el marxismo, consiste en la elaboración mental de la idea de Dios a partir de lo mejor que tiene el hombre, para luego "hipostasiar" dicha idea, es decir, conferirle existencia real, y, enseguida, vivir sometido a la pseudolegislación originada en tal Dios, cuya existencia se cree real y verdadera. En una palabra, la religión es una alienación porque el hombre se somete a leyes procedentes de un ser quimérico. Entre religión y superstición no hay apenas diferencia.

De esta manera, se explica el marxismo la existencia de la religión, en congruencia con su propio ateísmo. No habiendo Dios, la religión es un producto de la actividad psíquica del hombre, que, en resumidas cuentas, es denigrante para su personalidad. El hombre se vacía de sí mismo, y adora y obedece al Dios creado por la proyección psíquica de dicha esencia. La miseria espiritual del mundo terminará cuando la religión desaparezca.

Pero todavía hay más: "La religión es el opio de los pueblos"; lo cual significa que, si se ha propagado tanto la religión, y especialmente entre las clases trabajadoras, es debido al consuelo que suele proporcionarles en medio de sus penalidades, prometiéndoles una felicidad eterna, "en la otra vida", a cambio de resignación y mansedumbre en esta vida.

El marxismo prosigue insistiendo en que no es extraño que el capitalista esté interesado en la propagación de tal religión entre sus obreros; de esta manera logra sus fines con mayor presteza, pues la explotación que ejerce sobre ellos no tiene, así, peligro de reaccionar en su contra. La religión es como un sedante, que pacifica y logra hacer pasar el sufrimiento sin violencias ni reclamaciones. "La religión es el opio de los pueblos."

Pero en realidad, concluyen, esto es lo mismo que degradar al hombre. En lugar de tener sus ideales puestos firmemente sobre la tierra, lo engañan con la esperanza ilusoria de la otra vida. Es necesario, pues, quitar la alienación religiosa, lo mismo que la explotación económica.

6. La alienación económica.—La propaganda comunista comienza, generalmente, delatando la explotación de que son objeto los trabajadores, por parte de los capitalistas. Esa explotación, por la cual el trabajador es menospreciado en sus derechos, y obligado a vivir materialmente en un nivel infrahumano, es la alienación económica.

En la base de esta delación está toda una teoría sobre el valor económico. Según Marx, el precio de una mercancía está medido en función del trabajo humano allí plasmado. De acuerdo con "las horas de trabajo socialmente requerido" para elaborar un artículo, es como se debe fijar el precio del mismo.

Ahora bien, el trabajador es el dueño natural de ese artículo que ha elaborado. Pero en el sistema capitalista, el trabajador es quien no posee nada; recibe un salario de hambre, quedando el producto en poder del empresario, quien lo vende con un precio que incluye una plusvalía o utilidad del capitalista, es decir, un salario no pagado. Mientras el trabajador queda confinado en la clase proletaria, absolutamente inerme, sin derechos, y sin energías para exigirlos, el capitalista, por su parte, se va enriqueciendo a velocidades cada vez mayores, vive en

medio de lujos, viajes y derroches, y aún tiene para acumular y amasar "sus ahorros" en nuevas inversiones de capital.

El origen del capital es, pues, el ahorro forzado que ha sufrido el trabajador. Por lo tanto, expropiar al capitalista no equivale a una usurpación de bienes, sino que es un acto de justicia, por el cual se le devuelve a los obreros el salario no pagado, o plusvalía del capitalista. En consecuencia, las empresas, las fábricas y los capitales productivos, en general, deben quedar en manos del proletariado, o de sus representantes, como el Estado, por ejemplo. A partir de aquí surge la famosa tesis de la propiedad colectiva de los bienes de producción, con la consiguiente reprobación de la tesis de la propiedad privada de esos mismos bienes.

7. COMENTARIO CRÍTICO.—En cada uno de los puntos anteriores podemos recoger un aspecto positivo, y otro inaceptable:

a) En cuanto al materialismo, ya quedó explicado (en letra menor) cómo es necesario aceptar la influencia y la importancia de la materia y de lo económico. Sin embargo, es absurdo reducir todo el ser a materia. Ese monismo queda incapacitado para explicar el conocimiento intelectual, y lo más propiamente humano, como, por ejemplo, el hecho de la comunicación interpersonal.

b) La dialéctica, ya lo hemos visto, es una ley perfectamente aceptable. Recuérdese las anotaciones que al respecto se han hecho a propósito de la teoría del acto y la potencia, de Sto. Tomás, y, luego, el comentario a Hegel. Lo que resulta contradictorio en el marxismo es esa fe en una "divinidad subterránea" que mueve toda la materia. Esa fe, en el mejor de los casos, tendría que aceptarse como una ley universal, referente a todo el ser, y por lo tanto, de orden metafísico.

c) También el tema de la *praxis* envuelve los dos aspectos. Lo positivo es la conveniencia de una actitud que tienda a la aplicación práctica y que no se contente con la contemplación teórica de las tesis filosóficas. Pero lo negativo consiste en la exageración de dicha tesis, que llega a considerar la *praxis* como criterio de verdad. (Cfr. los párrafos correspondientes, en letra menor.)

d) En cuanto a Dios y la religión: Es un hecho que la práctica de la religión suele ser muy deficiente.[1] Muchos solamente la consideran como un consuelo, o un refugio, o una defensa contra los avances de la inteligencia. (Cfr., más adelante, la tesis de Bergson.) Pero eso no es obstáculo para que la religión pueda ser practicada en un nivel superior, dentro de una atmósfera de auténtica comunicación con Dios y de auténtica difusión de la caridad. Bergson hará ver, con mucho acierto, la distinción entre esos dos planos. Naturalmente, para llegar a esa práctica es necesario luchar primero contra el ateísmo. Se puede decir, en pocas palabras, que el hombre no llega a negar el Absoluto; lo que niega es cierta idea de Dios, que en muchos casos es una verdadera caricatura de lo que se defiende en una sana Filosofía tomista (cfr. el capítulo sobre Sto. Tomás).

e) Y por último, es del todo laudable la intención de justicia social. Lo malo está en las exageraciones, como el ambiente revolucionario lleno de rencor y de odio, y, sobre todo, el rechazo del derecho de propiedad privada de los bienes productivos. Para defender éste bastaría hacer alusión a la legitimidad del ahorro, que, en ciertos casos, lograría aun la posesión de bienes productivos, sin injusticia para nadie.[2]

f) A manera de apéndice, nótese que en cada punto se ha distinguido un aspecto positivo y su correspondiente aspecto negativo. ¿No es esto fiel a la dialéctica? ¿No sería necesario buscar, por encima de la serie de tesis y de antítesis aquí contrapuestas, una postura sintética que absorbiera las oposiciones? Ciertamente. Y ya mucho tiempo antes existía esa teoría. Tal es la doctrina tomista. Por igual nos habla de materia y de espíritu, del dinamismo y de lo inmutable, de la contemplación y de la acción, de la aspiración a Dios y de la deficiencia humana (alienaciones), de la justicia y el amor, y del pecado, de caridad, y del odio entre hermanos. Quién sabe si sea posible encontrar otra Filosofía que integre de mejor manera los valores a que aspira todo hombre de buena voluntad: la verdad, el amor, la justicia y la libertad.[3]

[1] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap. XXXVIII.
[2] Cfr. mi *Introducción a la Ética,* cap. XL.
[3] Acerca de Marx, se puede ampliar en las siguientes obras: CALVEZ: *El pensamiento de Carlos Marx,* Ed. Taurus; WETTER-LEONHARD: *La ideología soviética,* Ed. Herder; BOCHENSKI: *El materialismo dialéctico,* Ed. Rialp; LEPP: *De Marx a Jesucristo,* Ed. C. Lohlé; FROMM: *Marx y su concepto del hombre,* Fondo de Cultura Económica.

Capítulo XXIV

COMTE

1. Características del positivismo.—Augusto Comte nació en 1798, y murió en 1857. Expuso su doctrina positivista, de un modo sistemático, en las siguientes obras: *Curso de Filosofía positiva, El sistema de política positiva, Catecismo positivista* y el *Discurso sobre el positivismo, en su conjunto.*

El positivismo es la postura del siglo XIX que corresponde al empirismo de los siglos XVII y XVIII. Nada más que ahora se manifiesta como aliado de las ciencias experimentales. De hecho, son los científicos (físicos, químicos, psicólogos y sociólogos) los que gustan de alistarse en la mentalidad positivista. Veremos de qué manera, todavía en el siglo XX, se prolonga esta actitud con una nueva modalidad: el positivismo lógico (o neopositivismo, o Filosofía analítica).

La palabra "positivismo" merece una explicación acerca de su sentido técnico, aquí empleado.

En primer lugar, el conocimiento positivo (según Comte) se refiere a lo real, a los hechos, a lo que se constata con la experiencia sensible externa. Por lo tanto, su objeto está en las leyes que rigen a los fenómenos. Por "ley" debe entenderse una relación constante entre fenómenos. De paso, hay que señalar que el positivismo no estudia causas, al estilo de la Filosofía tradicional. La palabra "causa" sólo tiene, allí, un valor descriptivo, señala un fenómeno antecedente a otro; pero sin que se pretenda que dicho fenómeno efectivamente ha producido al segundo.

Por lo tanto, el positivismo rechaza la Metafísica, en cuanto que ella pretende estudiar algo no constatable, y que, por lo tanto, es vago y dudoso. La precisión y la certeza son metas claras de la mentalidad positivista.

La segunda característica del positivismo es su intención práctica. Expresamente lo señala en su lema: "Saber para prever, prever para proveer." O también este otro: "Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción." Nuevamente, la especulación abstracta, sin fines prácticos, como la de la Metafísica, no tiene cabida en el positivismo.

Y por último, el positivismo quiere mantenerse dentro de un nivel relativo, y rechaza el conocimiento absoluto, como una quimera. Textualmente, Comte asevera: "El único principio absoluto es que todo es relativo."

Este triple carácter: realista (al modo empírico), práctico (de tipo utilitarista), y relativista, le da al positivismo la facilidad que debe poseer todo sustituto de la Filosofía. En efecto, el positivismo se instala como una Filosofía, consistente en la síntesis y ordenación de los saberes adquiridos en las demás disciplinas. La Filosofía se convierte, según esto, en la suma (ordenada y sintética) de las demás ciencias.

2. LA LEY DE LOS TRES ESTADOS.—De acuerdo con la época, especialmente confiada en el apoyo y el progreso de la ciencia (experimental), Comte elabora su ley fundamental, que es la "ley de los tres estados". Con ella quiere describir las etapas por las que atraviesa el espíritu humano en su conquista del saber. Tales son: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado positivo o científico.

El estado teológico se caracteriza porque, en dicha etapa, primitiva, el hombre trata de explicarse los fenómenos que ocurren en la Naturaleza, acudiendo a los dioses, con sus iras y sus complacencias. Los dioses son los que envían las lluvias, los terremotos, los eclipses y los cambios de estación.

En el segundo estado, el metafísico, la explicación de los fenómenos quiere ser más racional; se recurre a esencias, substancias, causas, y entidades ocultas (cfr. las Ideas, de Platón). Las teorías abstractas todavía están alejadas de la realidad; pero ya muestran un avance, en relación con el recurso a los dioses míticos.

Por fin, en los últimos tiempos, el hombre ha logrado una explicación de los fenómenos, sin tener que recurrir a entes extraños a ellos. Ateniéndose exclusivamente a los datos pro-

porcionados por la observación, siempre constatables, se han elaborado leyes que relacionan unos fenómenos con otros. De esta manera la ciencia está completamente basada en la realidad, se refiere a lo real, y se constata de un modo preciso y cierto. Tal es el estado positivo, verdadera superación de las etapas teológica y metafísica.

Comte pretende fundamentar la ley de los tres estados por medio de la inducción u observación de los hechos históricos y sociológicos, y por medio de la analogía con la evolución de un individuo en particular: de niño tiene espíritu religioso o teológico; cuando joven, se complace en explicaciones racionalistas e idealistas (metafísicas); y por fin, en estado adulto, se limita a los hechos positivos o constatables.

Nótese que, en el fondo, la ley de los tres estados es un ataque contra la Religión y la Metafísica. De hecho, han existido verdaderos sabios que cultivaron simultáneamente los tres órdenes de sabiduría: el sobrenatural o teológico, el metafísico, y el positivo o científico; los ejemplos son abrumadores: Descartes, Leibniz, Pascal; y en los tiempos contemporáneos: Bergson y Theilhard de Chardin.

Es que lo correcto no es considerar dichos órdenes como sucesivos, de tal manera que el segundo destruye al primero, y el tercero al segundo, sino que se trata de tres niveles de conocimiento o explicación científica, perfectamente compatibles y armonizables (puesto que la verdad es una), pero cada uno con su correspondiente método, grado de abstracción, y, en la actualidad, con sus correspondientes especialistas.

Es necesario convencerse de que una auténtica disciplina científico-experimental no llega a dejar atrás, como algo infantil o superado, el saber metafísico y el saber teológico. La Metafísica es necesaria como fundamentación de las ciencias experimentales, y la Teología es necesaria como ciencia del Valor Absoluto, al cual siempre hay que recurrir, si no se quiere caer en las extravagancias y contradicciones del relativismo (cfr. la refutación del relativismo, en los primeros capítulos de este libro).

Por último, adviértase el sofisma de Comte al llamar teológica a la etapa que acude a los mitos y leyendas. Llamar teológica a dicha etapa equivale a confundir Astronomía con Astrología, médicos con curanderos.

3. La clasificación de las ciencias.—Fiel a su intención de erigir a la Filosofía como síntesis del saber científico, Comte propone una especial clasificación de las ciencias. Con ella no

sólo se pretende la enumeración y distinción de cada disciplina científica, sino que también se establece su estructura interna u orden lógico.

Las ciencias pueden clasificarse en estos seis grupos, y justamente en el orden mencionado:

Matemáticas
Astronomía
Física
Química
Biología
Sociología.

El orden indicado tiene las siguientes características: Las ciencias tienen menor extensión a medida que se desciende en la lista; es decir, se refieren a un grupo más reducido de seres. Correlativamente, se trata de un orden creciente en comprehensión o complejidad: las ciencias colocadas al final tienen que tratar con datos y seres cada vez más complicados y ricos en características (cfr. la ley de la extensión y la comprehensión, en Lógica). Y por último, es un orden cronológico o histórico, pues marca las sucesivas apariciones de los saberes científicos, como independientes de la antigua y periclitada Metafísica.

Debe aclararse que, efectivamente, la ley de la extensión y la comprehensión se aplica aquí con mucho acierto. En cambio, la aparición histórica, aunque es cierta en líneas generales, no es del todo exacta, pues se han dado avances físicos y astronómicos anteriores a los de las Matemáticas. Pero lo que parece del todo inaceptable es la supresión de la Metafísica en el conjunto de las ciencias. También falta la Psicología (entre la Biología y la Sociología), y tal parece que en lugar de la Astronomía debería estar la Mecánica general.

4. La Sociología y la religión positivista.—Comte se considera a sí mismo como el fundador de la Sociología a nivel científico. Como tal, se debe considerar al hecho social como una cosa, en donde se observan las leyes o relaciones constantes, como en Física o en Biología.

Por lo pronto, nótese que la Psicología está ausente de la clasificación de las ciencias, según Comte. Esto es por dos razones: porque la Psicología tendría que establecerse a base de

introspección, pero este método no tiene validez en la metodología comtiana; además, el ser humano es un ser social, de tal manera que el individuo es una mera abstracción; por lo tanto, el tratado del hombre no puede ser otro que el tema propio de la Sociología.

La Sociología tiene dos partes: la estática, y la dinámica. La primera es como una anatomía de la sociedad, que estudia las condiciones que hacen posible la vida social (por ejemplo, las instituciones). La segunda es una fisiología social, que estudia la evolución de la sociedad y sus leyes, como la del progreso irreversible, y la ley del cambio del egoísmo por el altruismo. Éste consiste en que cada persona subordina su propio interés al bien de la humanidad. Aquí está fundada la Ética comtiana.

La humanidad es, para Comte, el Gran Ser, sustituto del Dios trascendente. Comte pretendió fundar una religión positivista, y para ese efecto, estableció "sacramentos", ceremonias, y hasta un calendario con fechas determinadas para celebrar a los grandes hombres de la humanidad entera. El mismo Comte sería el Sumo Sacerdote, con la esperanza de predicar, algún día no muy lejano, en Notre-Dame.

5. COMENTARIO CRÍTICO.—Como resumen de las acotaciones en cada párrafo, podemos decir lo siguiente:

a) El positivismo presenta un valor indudable: el deseo de certeza y de verificación rigurosa. Pero su defecto es el del empirismo, varias veces criticado en este libro: no considera el campo de la intuición intelectual, y el nivel de lo *a priori.*

b) Respecto a la ley de los tres estados, sólo habría que decir que falla contra los mismos hechos. No tiene, ella misma, el rigor positivista que pretende para las tesis científicas. Pero claro está que es correcta la denuncia contra la pseudociencia, el mito, la superchería, la abstracción engañosa, y el enredo especulativo sin *fundamento in re.*

c) La clasificación de las ciencias es insuficiente, pues, de un plumazo, elimina la más importante de la Filosofía.[1] Sin

[1] Recuérdese la discusión acerca del objeto formal y material de la Filosofía: cfr. mi *Introducción a la Lógica,* cap. V.

embargo, hay bastante lógica dentro del orden propuesto en las ciencias señaladas.

d) La Sociología todavía es muy vaga en cuanto a su estatuto científico. Sin embargo, nadie duda de su importancia. La religión positivista es un deficiente sustituto, que sólo muestra el eterno anhelo del hombre por algo trascendente.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX



CAPÍTULO XXV

HUSSERL

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Edmundo Husserl nació, en Moravia (entonces Austria), en 1859, de una familia judía, y murió en 1938. Sus principales obras, publicadas a partir del año 1900, marcan el inicio de un siglo de franca tendencia fenomenológica, tal como se puede notar en autores como Heidegger, Scheler, Hartmann, Sartre y Merleau-Ponty. Husserl es, con su Fenomenología como método, el autor del siglo XX que más ha influido en la orientación de la investigación filosófica de los autores contemporáneos. Los títulos de sus obras son los siguientes: *Investigaciones lógicas, Ideas* (el título completo es: *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica), Meditaciones cartesianas,* y *La Filosofía como ciencia estricta.*

La tendencia de Husserl, doctorado previamente en Matemáticas, es de tipo lógico y gnoseológico. Su tema fundamental es la conciencia como intencionalidad, y aunque esta idea ha influido en una Filosofía más humana, como es el existencialismo, el mismo Husserl rechaza cualquier mezcla de su doctrina con la de aquellos autores que, bajo su bandera, van creciendo en fama. No acepta, por ejemplo, la postura de Heidegger, a pesar de que éste continuamente se dice fenomenólogo.

Notaremos la influencia cartesiana desde el momento en que intenta un comienzo absoluto centrado en el Yo. Él mismo se dice positivista, en cuanto quiere atenerse a los fenómenos; pero la influencia de Kant se deja translucir desde que procura siempre elevarse hasta el origen constituyente del conocimiento y de todo objeto de conciencia. Su enemigo es el psicologismo

(tan de moda en su tiempo), que pretendía fundamentar aun la Lógica en los fenómenos psíquicos, con lo cual se desechaba todo contenido objetivo, y se caía en un claro relativismo e historicismo.

Erigir de nuevo, y poner en su lugar, las esencias intelectuales, objetivas, e independientes del tiempo y de las costumbres, es uno de los más atrevidos méritos de Husserl, si se toma en cuenta la fama del positivismo, que entonces llegaba a su apogeo.

2. La Filosofía como ciencia estricta.—Husserl pretende, igual que Descartes, un comienzo absoluto y definitivo para la Filosofía. No sin razón, los dos autores mencionados habían cultivado con profundidad las Matemáticas, en donde el rigor y la certeza son definitivos. Husserl se encara contra veinticinco siglos de Filosofía, y trata de filosofar por cuenta propia; pero de tal manera, que su pensamiento ya no sea objeto de posteriores rechazos.

Para esto distingue entre la evidencia asertórica y la evidencia apodíctica. La primera se refiere a una verdad; pero de tal modo que no es imposible que lo contrario sea verdadero. En cambio, la evidencia apodíctica es superior, pues no sólo se refiere a algo verdadero, sino a lo necesario, de tal modo que sería absurdo pensar lo contrario como verdadero. De evidencia asertórica gozan los hechos que continuamente palpamos. De evidencia apodíctica gozan las verdades rigurosas, como las de las Matemáticas.

Pues bien, según Husserl, la característica de la ciencia ha de ser una evidencia apodíctica, y por eso la Filosofía todavía no existe como ciencia, pues continuamente enuncia proposiciones que carecen de validez para toda conciencia. Llevar la investigación filosófica al rango de ciencia estricta, es lo que se propone Husserl al explicar su método fenomenológico.

3. Definición de Fenomenología.—La principal aportación de Husserl a la Historia de la Filosofía, es su método fenomenológico, el cual se puede caracterizar de la siguiente manera: "La Fenomenología es la descripción neutra de esencias de vivencias."

a) La Fenomenología, en primer lugar, recurre a la simple *descripción.* Solamente pretende desarrollar aquello que se presente con evidencia apodíctica. De plano, desecha el raciocinio lógico, el cual tendría que recurrir a ciertos primeros principios, cuya validez habría que fundamentar previamente. Por lo mismo, tampoco quiere ir a las causas de las cosas, pues tendría que recurrir al tan discutido principio de causalidad. En un cierto momento, se remonta hasta el origen que constituye todo conocimiento, pero con la advertencia de que se trata de un remontarse, no por inferencia, sino siempre por intuición.

La Fenomenología establece, de un modo definitivo, que es la intuición intelectual el procedimiento propio de la Filosofía. No se puede aceptar nada con evidencia apodíctica, si no se capta directamente en su misma manifestación, donde el objeto se hace presente. Describir lo que aparece, es justamente el sentido de la palabra Fenomenología.

b) Descripción *neutra* significa que se concreta al tratamiento del objeto presente a la intuición, dentro de los límites en que se da, sin asociarlo con creencias corrientes e ingenuas acerca de su existencia real.

Husserl llama actitud ingenua a la de aquellos que aceptan la existencia real de los objetos captados. Ésta puede ser necesaria en la vida cotidiana; pero si se quiere el rigor filosófico, se debe prescindir de ella, y asumir solamente el dato dentro de lo que presenta evidencia apodíctica. La actitud fenomenológica no toma postura respecto a la existencia real del objeto intuido. No que la niegue, sino que es neutra, ni afirma ni niega.

c) El tema de la Fenomenología está en las *esencias.* No le interesa sino ese centro o unidad de características que se enlazan necesariamente. Prescinde de lo que es simplemente fáctico, de lo contingente, de lo singular. Con esto apoya, una vez más, su deseo de ciencia en sentido estricto.

d) Pero lo más difícil de captar en este objeto de la Fenomenología, es que no tratará de cualquier tipo de esencias, sino de aquellas que caracterizan a las *vivencias.* Llama vivencias a los modos de conciencia necesarios para captar algún objeto.

En consecuencia, la Fenomenología es necesariamente un método que utiliza la reflexión, pues su interés central no está en los objetos directos de la vida diaria, sino que, en todo caso, tratará de remontarse, desde esos objetos directos, hasta los modos de conciencia (vivencias) que han posibilitado esa captación directa.

En síntesis, la Fenomenología consiste en remontarse por intuición hasta las esencias que posibilitan las captaciones ordinarias. Por lo tanto, hacer Fenomenología del amor, en auténtico sentido husserliano, no es describir experiencias concretas, realistas, del amor, sino las vivencias necesarias para experimentar el amor; hacer Fenomenología del valor no es tanto describir los diversos valores, sino las vivencias necesarias para experimentar el valor, y así sucesivamente.

Como se puede notar, la tendencia de Husserl enlaza claramente con el propósito kantiano, a saber, remontarse hasta la región del *a priori,* de lo universal, de lo necesario, de lo que condiciona la experiencia *a posteriori,* singular y contingente.

4. LAS TRES CLASES DE E P O J É.—A riesgo de repetir lo anterior, veamos ahora cómo se puede caracterizar a la Fenomenología en función del término central utilizado por Husserl. Se llama *epojé,* o reducción, a la operación mental por la cual pone entre paréntesis, o prescinde, o deja fuera de consideración, algún dato que ordinariamente se presenta.

La *epojé* intenta enfocar la atención en un objeto determinado; pero dejando de lado, y de un modo expreso, algún dato cuya consideración perturbaría el rigor deseado. Muchos tipos de *epojé* son mencionados en las obras de Husserl, pero se pueden considerar tres, principalmente: la *epojé* filosófica, la *epojé* fenomenológica, y la *epojé* eidética.

a) La *epojé filosófica* consiste en poner entre paréntesis toda teoría filosófica y todo presupuesto, con el fin de enfocar la atención exclusivamente en los objetos.

No se aprende Filosofía, dice Husserl, estudiando a los filósofos, sino yendo a las cosas mismas, a los objetos sobre los cuales se va a filosofar. Asimismo, la eliminación de todo presupuesto y de todo principio lógico, pretende la anulación de tantas discusiones que desde un principio habría que en-

carar, como es la que trata la validez de los primeros principios.

b) La *epojé fenomenológica* (la más socorrida y llena de equívocos, según comenta Teodoro Celms) consiste en poner entre paréntesis la existencia o ser real de los objetos, para tratarlos sólo en cuanto fenómenos, o sea, en cuanto que se me manifiestan o aparecen.

Como puede notarse, esta reducción conduce directamente al idealismo, y además, según Heidegger, elimina el tema central de la Filosofía, que es el ser.

c) Por último, la *epojé eidética* consiste en poner entre paréntesis todo lo accidental, fáctico y contingente, para enfocar en el fenómeno solamente lo esencial, lo necesario, lo *a priori.*

Las tres reducciones constituyen todo un proceso de regreso, desde los objetos comunes y corrientes, hasta el sujeto trascendental, que posibilita, con sus vivencias, la captación de tales objetos.

5. LA INTENCIONALIDAD.—La intencionalidad es una propiedad esencial de la conciencia, por la cual ésta se refiere a un objeto. La etimología de la palabra ayuda a captar su sentido. Viene del latín, *in-tendere,* que significa "tender hacia". Gráficamente, se podría expresar como una flecha tendida hacia un objeto.

La conciencia no debe entenderse, pues, como una substancia, sino como una relación, un estar lanzado hacia un objeto. La conciencia siempre es conciencia-de. Y cada tipo de objeto tiene su propio tipo de intencionalidad. No es lo mismo la intencionalidad ejercida cuando se capta un color, que cuando se quiere o desea un objeto, o cuando se siente un dolor.

Girando en torno al mismo asunto, Husserl explica que la *noesis* es el aspecto subjetivo del acto de conocer, mientras que el *noema* es el polo objetivo, o contenido captado en ese mismo acto cognoscitivo. Los dos polos, subjetivo y objetivo, son necesarios en la Fenomenología, puesto que ésta consiste en pasar del *noema* a la *noesis* correspondiente, que en ese momento se vuelve *noema,* puesto que su contenido es lo que se quiere analizar en ese nuevo acto cognoscitivo que reflexiona sobre el primero.

Debido a esto, la Fenomenología se puede encerrar en la siguiente frase de Husserl: *"Ego cogito cogitationes"*. Desde las *cogitationes (noemas)*, u objetos del pensamiento, se remonta al *cogito (noesis)*, o vivencia que posibilita la *cogitatio*. Y desde el *cogito*, tratará de captar al *Ego* trascendental, o conciencia pura. Esto equivale a seguir la intencionalidad en sentido contrario.

La importancia de esta noción se capta desde el momento en que se ve que dicha intencionalidad viene a ser como el hilo conductor del retroceso esencial, que constituye el método fenomenológico. En efecto, la actitud directa de nuestra conciencia capta objetos; la conciencia está tendida hacia ellos (perdida o alienada en ellos, si no hay reflexión); pero la actitud fenomenológica retrocede desde dichos objetos hasta los modos de conciencia o vivencias que captan los objetos directos.

De esta manera, la Fenomenología estudia el flujo continuo de nuestras vivencias, y toma como objeto de análisis lo que en la actitud natural y directa pasa desapercibido al común de los hombres.

Husserl reconoce que la noción de intencionalidad le fue dada a partir de su maestro Brentano, el cual la explicaba de un modo diferente, a partir del *esse intentionale*, que es el tipo especial de existencia que tienen nuestros pensamientos en la mente, y por la cual siempre hacen referencia a ciertos objetos.

Por otro lado, nótese el enorme influjo que dicha noción ha ejercido en los filósofos existencialistas contemporáneos, puesto que ya no sólo la conciencia va a ser tomada como un estar-lanzado-hacia, sino que la existencia misma se considerará como un éxtasis, como un estar-fuera-de-sí, lanzado en un proyecto, sobre el mundo, el futuro y las circunstancias que rodean al sujeto. En este sentido es como puede calificarse a la Fenomenología como la base de un humanismo existencial. La existencia humana será una relación transitiva lanzada hacia el mundo, será una intencionalidad que abarcará a todo el hombre.

6. Conclusión:

a) A partir de la reducción fenomenológica, la postura de Husserl se encamina hacia un franco idealismo. En efecto, es

el Sujeto el que constituye al objeto, la conciencia es la que da sentido a las cosas.

Husserl no acepta la cosa en sí, kantiana; sin embargo, habla de los datos *hyléticos,* una especie de materia sobre la cual otorga sentido la conciencia. Por otra parte, según Teodoro Celms, la Fenomenología de Husserl no está necesariamente ligada al idealismo del autor, y podría emplearse este método con otra orientación.

b) Al final, Husserl habla de un pluralismo de conciencias, un conjunto de mónadas (expresión tomada de Leibniz). Nada más que la afirmación de tal pluralismo, inmediatamente hace caer a la Filosofía de Husserl al nivel de la evidencia asertórica.

c) Sin embargo, la teoría de la intencionalidad, y la intuición intelectual de las esencias, coloca a Husserl entre los más serios e influyentes autores del siglo XX.

d) Como método, la Fenomenología presta, indudablemente, un servicio positivo a la Filosofía. La descripción de esencias es un material valioso para empezar a filosofar. Habría que complementar, sin embargo, con la fundamentación por causas, que es lo propio de la Filosofía tradicional.[1]

[1] Sobre Husserl, se puede ampliar en: XIRAU, J.: *La Filosofía de Husserl,* Troquel; ROBBERECHTS: *El pensamiento de Husserl,* Fondo de Cultura Económica. Además, para la Filosofía actual, son recomendables: DELFGAAUW: *La Filosofía del siglo XX,* Carlos Lohlé; BOCHENSKI: *La Filosofía actual,* Fondo de Cultura Económica; COPLESTON: *Filosofía contemporánea,* Herder.

CAPÍTULO XXVI

SCHELER

1. LAS CRÍTICAS AL FORMALISMO KANTIANO.—Max Scheler (1874-1928) aplicó la fenomenología al campo de los valores, del hombre y de Dios. Sus principales obras se titulan: *Ética* (el título completo es: *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores), Esencia y formas de la simpatía, El puesto del hombre en el Cosmos,* y *El resentimiento en la formación de las doctrinas morales.*

El punto de arranque en su doctrina axiológica es la crítica contra el formalismo kantiano. Según Scheler, Kant confundió en Ética lo *a priori* y lo formal, y de esa manera sus principios, aunque inmutables, son vacíos, carecen de contenido atractivo. Scheler insiste en que es necesario sostener la aprioridad de los valores, pues éstos no se inventan ni se transmutan, simplemente se descubren. Pero, al mismo tiempo, también hay que sostener, en contra de Kant, el materialismo de los valores, es decir, su contenido concreto, que se opone al formalismo, vacío, estructural.

Que los valores son materiales no significa, por cierto, que sean captables mediante los sentidos y que ocupen un lugar en el tiempo y en el espacio. Al revés; como después veremos, estas características corresponden a un bien, pero no a un valor. El valor es material, lo cual significa que tiene un contenido objetivo, determinado, hecho, por el cual se puede descubrir, captar y distinguir con respecto a otros valores, como se pueden captar y distinguir las estrellas en el firmamento.

He aquí uno de los grandes frutos de las investigaciones de Husserl, al oponerse al psicologismo y plantar firmemente la intuición suprasensible de los datos objetivos, que se ofrecen a

la conciencia como algo por descubrir, no por crear o por encubrir con el acto cognoscitivo.

El mérito de Scheler consiste en haber sabido aplicar la intuición, tan largamente explicada por Husserl, y ahora modificada por él, al terreno de los valores, con lo cual la Ética ha salido enriquecida con nuevas y sólidas descripciones, tan apropiadas al hombre del siglo XX, que vive acostumbrado a la vida rápida, al cambio, al relativismo, y aun al rechazo del valor perenne.

2. LAS CARACTERÍSTICAS DEL VALOR.—Para Scheler, un valor reúne las siguientes cualidades:

a) Es una *esencia.* Lo cual significa que se trata de un contenido objetivo, determinado, que hay que descubrir, y no inventar. Ya habíamos indicado que, en contra de Kant, Scheler defiende la materialidad de los valores, entendida en este sentido.

b) Es una esencia *alógica.* Esto quiere decir, no que sea ilógica o irracional, sino diferente a lo racional. Las esencias racionales son, por ejemplo, las de las Matemáticas, y se captan por medio de la intuición eidética, que explicaba Husserl. En cambio, el valor se capta por medio de la intuición emocional. Las cosas sensibles son percibidas, los conceptos son pensados, y los valores son sentidos.

c) Es *trascendente,* lo cual significa que no se debe confundir con los bienes, o depositarios de los valores. Un bien es un intermediario entre la simple cosa y el valor. Pero un bien, aunque encarna al valor, no lo agota, ni, suprimido el bien, se destruye el correspondiente valor.

d) Los valores son *a priori,* y *absolutos,* lo cual subraya el inciso primero, es decir, no sólo se trata de algo por descubrir, sino que, además, tiene una validez universal. Si una persona no capta un valor, se debe, en todo caso, a su ceguera axiológica (culpable o no, según el caso), pero no a la invalidez o inexistencia del valor. Los valores no son ni nuevos ni viejos, son "los valores".

e) El valor es *diferente al ser.* Los seres son; los valores no son, sino que valen. Esta tesis es la más controvertida, en

una Filosofía tradicional, pues ¿cómo una esencia puede estar desconectada del ser?

f) Los valores son *preferibles,* es decir, no sólo se manifiestan a la intuición emotiva, sino que logran una reacción favorable hacia ellos, según sea su rango o elevación en la jerarquía de valores.

3. La jerarquía de valores.—Por el acto de preferir, el hombre detecta la mayor o menor calidad de los valores. Esta jerarquía no se puede deducir o derivar a partir de algunos principios; simplemente, es cuestión de sentir el valor, y preferir unos con respecto a otros, de acuerdo con la calidad objetiva de ellos. Hay que insistir en que la auténtica preferencia no crea el valor, solamente lo capta en su mayor o menor rango.

De todos modos, se puede describir ciertos criterios que distinguen a los valores superiores con respecto a los inferiores. Los valores superiores son más *durables,* o sea, tienen más resistencia a consumirse. Son *indivisibles,* es decir, conservan su unidad, a pesar de su participación en muchos objetos. Procuran una *satisfacción* más profunda. Son cada vez más *independientes,* con respecto a otros de rango inferior.

Así pues, Scheler propone una jerarquía de valores, compuesta de cuatro categorías o niveles, como sigue:

a) Valores de lo agradable y lo desagradable

b) Valores de lo noble y de lo vulgar

c) Valores espirituales

d) Valores de lo santo y de lo profano.

Los valores de lo agradable y lo desagradable constituyen, evidentemente, el nivel inferior. Allí queda incluido el placer sensible. Los valores de lo noble y de lo vulgar incluyen aquellos que se refieren al bienestar general, como la salud y la alegría. Los valores espirituales contienen a la belleza, la justicia y la verdad. Por fin, los valores de lo santo, o valores religiosos, se refieren a las relaciones entre el hombre y Dios, y constituyen, según Scheler, el rango más alto y preferible entre todos los tipos de valores.

4. El valor moral y la persona humana.—Analizando la anterior jerarquía de valores, se observa que no están incluidos, de un modo expreso, los valores morales. Y es que, para Scheler, estos valores no son objeto directo de una tendencia. El valor moral consiste en la realización apropiada de la jerarquía de valores, por una persona.

Puesto que los valores atraen por sí mismos, la Ética no debe constituirse como un código a base de imperativos (de nuevo la oposición a Kant), sino como una libre expansión de la voluntad, que actúa por amor a los valores mismos.

El valor precede al deber, y así, porque un acto es bueno, por eso se impone como deber; todo lo contrario de la tesis kantiana, que otorga la primacía al deber. Asimismo, primero es la validez universal del acto bueno, y por eso se convierte en ley universal; y no, como dice Kant, por la ley universal es como se deriva la bondad del acto.

Scheler estudia con detalle a la persona humana; de ella dice que no es una substancia, sino un "portador de valores". Con respecto a los valores, la persona primeramente ha de descubrirlos, enseguida preferirlos, y luego realizarlos. Lo que hace a la persona son los valores.

Las relaciones interpersonales tienen por base la simpatía y el amor. El hombre es, fundamentalmente, un ente que ama (*ens amans*), y el resentimiento es el principal obstáculo contra la realización integral de la persona.

5. Comentario crítico:

a) Scheler constituye uno de los máximos pilares en el terreno axiológico. La afirmación de la objetividad, la aprioridad y lo absoluto de los valores, coloca a su pensamiento como una barrera infranqueable contra todo relativismo y amoralismo.

b) Pero, desafortunadamente, Scheler ha rechazado el papel de la inteligencia y la razón como guía en el terreno de los valores. La intuición emocional, no sólo de hecho, sino aun por derecho, parece muy deleznable como fundamento último de la captación de los valores.

De acuerdo con un comentarista moderno (De Finance), la captación de los valores no tiene su base en el nivel afectivo

propiamente dicho, sino en el dinamismo radical propio de toda actividad espiritual.[1]

En otras palabras, no es ni la emoción sola, ni tampoco la inteligencia sola quienes captan el valor, sino que es todo el ímpetu intencional del hombre el que se enfoca por propia naturaleza hacia el valor. De este modo, el valor podría definirse como el correlato de las tendencias apriorísticas de la naturaleza humana.

c) Y por último, Scheler pretende desligar el valor, y el ser. De esta manera, sin fundamentación metafísica, el mundo de los valores (mundo de seres ideales, diferentes a los seres reales) pareciera un simple postulado de una intuición "emocional", no muy lejana del subjetivismo axiológico.

[1] Cfr. DE FINANCE: *Ensayo sobre el obrar humano,* Ed. Gredos, pág. 110, nota.

Capítulo XXVII

BERGSON

1. Características generales. — Henri Bergson (1859-1941) nació en París, y ha sido uno de los más destacados filósofos del siglo xx, debido, principalmente, a la belleza de su estilo (que le valió el Premio Nobel de Literatura en 1927), a la sinceridad de su actitud espiritualista y religiosa, y a su intuición de la duración como esencia de toda la realidad.

Sus principales obras llevan los siguientes títulos: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora,* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

Aunque de origen judío, a partir de su última obra se aproximó cada vez más a la religión católica; sin embargo, no llegó a pedir el bautismo. La razón de esto, recogida en su testamento, marca la nobleza de su actitud general: "Mis reflexiones me han acercado cada vez más al catolicismo, en el que veo el coronamiento del judaísmo. Me hubiera convertido, si no hubiera visto prepararse durante años la formidable ola de antisemitismo que va a arrollar el mundo. He querido permanecer con los que mañana serán perseguidos." [1]

2. Intuición y análisis.—Para entender la Filosofía de Bergson es preciso, de acuerdo con su propia indicación, colocarse desde el principio en el punto de vista de la intuición.

Bergson opone intuición, y análisis. Éste es producto de la inteligencia, que capta a las cosas en lo que tienen de común, las fragmenta, y las inmoviliza. El análisis es la operación

[1] Sobre Bergson puede ampliarse el conocimiento en: Le Roy: *Bergson,* Labor; Barlow: *El pensamiento de Bergson,* Fondo de Cultura Económica.

propia de las ciencias. Con el análisis se obtienen los conceptos propios de ellas. Pero esos conceptos dejan colar lo más característico de las cosas; son simbólicos, y por lo tanto, no nos dan la realidad tal cual es. Sin embargo, los conceptos son de suma utilidad para el hombre, pues gracias a ellos es como puede manejar a las cosas, y fabricarse sus utensilios, con los que se ayuda en la vida. El análisis, el concepto y la ciencia siguen una línea pragmática (práctica); al final, dan lugar al *homo faber*.

En un nivel superior, supra-intelectual, el hombre ejecuta otra operación cognoscitiva, difícil y rara, pero con la cual capta a la realidad en su más íntima esencia. Tal operación es la intuición.

La intuición, según Bergson, es una penetración en lo que tienen las cosas de único e inexpresable. Por la intuición (en donde funcionan también el instinto y la voluntad), el hombre simpatiza con las cosas, capta su interioridad, y coincide con ellas de un modo inmediato.

De este modo, el hombre se coloca "a caballo" en la misma realidad, y logra el propósito de la intención metafísica, a saber, descubrir la esencia de las cosas.

Para Bergson, la esencia de la realidad, y por lo tanto, el objeto propio de la intuición, es la duración *(durée)*.

Enseguida explicaremos qué entiende Bergson por duración. Pero por lo pronto, nótese cómo distingue nuestro autor, de un modo tajante, estas dos ramas del saber: la ciencia y la Filosofía. Mientras que la ciencia ha sido el resultado del análisis, operación conceptuadora y fragmentadora de la realidad, en cambio, la Filosofía es el resultado de la intuición. A partir de este tipo de conocimiento se origina el *homo sapiens,* por encima del simple *homo faber*.

Una Metafísica elaborada a base de intuición sería la única aceptable. Los ataques de Kant contra la Metafísica son válidos para las metafísicas hechas a base de conceptos, las cuales, ciertamente, sólo captan aspectos parciales de la realidad, y por lo tanto, están expuestas a la contradicción y a la lucha de unas contra otras, tal como Kant lo atestiguaba.

3. La duración y la memoria.—El objeto principal de la intuición bergsoniana es la duración. Se trata del tema central

en la Filosofía de este autor; a partir de él se explica todo lo demás.

La duración es el progreso continuo del pasado, que muerde el futuro, y se acrecienta; es un proceso por el cual avanza toda la realidad, y, en especial, la conciencia; es la maduración, o tiempo vivido, de la conciencia.

Para comprender mejor esta noción hay que repetir la comparación de la bola de nieve, explicada por el mismo Bergson. Imagínese una bola de nieve que corre por una ladera nevada; poco a poco va acrecentando su volumen, y al final será inmensa. Cada capa de nieve recogida representa cada etapa del tiempo real que la bola ha durado en su recorrido. Lo importante aquí es que el pasado no se ha perdido, sino que dura, permanece, avanza en la adquisición de nuevas etapas de madurez. Esto es justamente lo que pasa con la realidad. La esencia de ella es la duración, el progreso indefinido, sin que el pasado se relegue en la sombra; el pasado sigue perdurando en el presente.

Se trata, pues, de un devenir, un continuo cambio; pero la conciencia no debe interpretarse, según Bergson, como una substancia que, al igual que un viajero, pasa por diversas estaciones y deja atrás lo ya vivido. De ninguna manera. La conciencia debe intuirse como esa bola de nieve que trae consigo presentes todas sus vivencias pasadas, y se abre camino hacia el futuro, en un devenir que no deja de ser lo que ya ha sido.

La memoria es, pues, ese mismo devenir espiritual que lo conserva todo en sí mismo. Según Bergson, el papel de las localizaciones cerebrales se reduce al de un instrumento, por el cual se canalizan ciertos recuerdos, y otros no. Pero un espíritu sin cuerpo, tendría todo su pasado de tal manera presente, que no habría necesidad de cerebro para recordarlo. La conciencia es memoria, y si no fuera por el cuerpo, que sirve como coladera para seleccionar ciertos recuerdos, tendríamos todo el pasado en forma consciente.

El pasado es, pues, el conjunto de capas interiores de la bola de nieve, y el presente es la última capa que se está formando. El futuro es una creación de la conciencia. Allí es donde se manifiesta su libertad, la cual consiste en la propia auto-

determinación. Nótese que el tiempo así descrito no es un proceso reversible, como lo es la noción de tiempo que se maneja en Matemáticas. El tiempo vivido es un proceso continuo, único, irrepetible, irreversible, que va permaneciendo y avanzando.

El cambio o devenir es, pues, la substancia de las cosas, dice Bergson. Lo cual significa que la conciencia continuamente avanza en pos de nuevas etapas, que se van acumulando y que, por lo tanto, van modificando a la conciencia misma. Bergson admite la evolución; pero no a partir de la materia, sino a partir del *élan vital*, energía espiritual, psíquica, que avanza creadora y libremente. La materia viene a ser como una estratificación de las etapas de la evolución del *élan vital*.

4. La moral y la religión.—En 1932, Bergson publica su doctrina acerca de Dios, de la religión y de la moral. Como el título mismo indica (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*), se distinguen dos clases de moral (cerrada y abierta) y dos clases de religión (estática y dinámica), que nunca existen en estado puro.

La *moral cerrada* es la que se practica ordinariamente, y tiene su base en la obligación, la cual no es otra cosa sino la presión que ejerce la sociedad sobre cada individuo. En esto coincide Bergson con Durkheim,[2] pero solamente para afirmar un hecho real, no una esencia de la moral, la cual todavía puede practicarse en un nivel superior.

Este nivel superior es la *moral abierta*. Ya no se rige por obligaciones o presiones sociales, sino por la aspiración o emoción, en consonancia con el *élan*, o impulso, vital. Los que la practican son unos cuantos héroes, y ya no necesitan exhortar a los demás, pues su sola existencia ya es un estímulo o ejemplo a seguir.

Paralelamente, Bergson considera la *religión estática* y la religión dinámica. La primera es una reacción defensiva del instinto, contra los avances excesivos de la inteligencia. Ésta prevé la muerte y el azar; por eso se produce la llamada "función fabuladora", o actividad creadora de mitos, por los cuales el hombre encuentra consuelo ante las previsiones de la inteli-

[2] Cfr. mi *Introducción a la Ética*, cap. XXIX.

gencia. Una vez más, notemos cómo Bergson asienta un hecho, pero lo trasciende explicando un nivel superior del fenómeno religioso.

Por encima está la *religión dinámica,* que se basa en el misticismo. Éste es un contacto intuitivo, y por lo tanto, vivencial y directo, con Dios mismo. El misticismo ha tenido varias formas, a través de la historia, y Bergson revisa algunas de ellas, como el hinduísmo, y los misterios órficos de los griegos. Llega a la conclusión de que el misticismo cristiano, como el de San Pablo y de Sta. Teresa de Jesús, es el más perfecto.

Rechaza la acusación de enfermos mentales que se le ha propinado a estos místicos, y defiende su testimonio, en vista de la coincidencia de sus asertos sobre Dios, su elevado sentido común, y su gusto por la acción.

A partir de esto lanza su doctrina acerca de Dios, diciendo que es lo mismo que el Amor, que es un poder creador, y que ha creado al hombre para hacerlo digno de su amor; el Universo es una máquina para crear creadores. Acerca de la existencia de Dios, sostiene que no es demostrable racionalmente, sino que se experimenta personalmente.

5. Comentario crítico:

a) Respecto a la *intuición,* es de notar que el pensamiento del siglo XX se ha inclinado poderosamente en su favor, dejando a la abstracción, análisis u operación conceptualizadora, en un plano secundario. Posiblemente sea necesario un equilibrio en donde se sintetice la cualidad penetrante e innovadora de la intuición con la capacidad fijadora y explicativa de la conceptualización. El mismo Bergson acepta la necesidad de los conceptos para la explicación de la Filosofía, sólo que tendrían que ser "conceptos hechos a la medida".

b) La *duración* como esencia de la realidad, me parece uno de los grandes aciertos de Bergson. Sin embargo, habría que explicar el devenir, la potencialidad, y la libertad, con mayor precisión.

c) Los *dos niveles* captados por Bergson tanto en la moral como en la religión, dan a su Filosofía una categoría, no sólo descriptiva, sino aun directiva.

d) El *antirracionalismo* de Bergson se puede explicar por su reacción contra el cientismo y el idealismo. Sin embargo, habría que hacer notar que no todo conocimiento es producto de una intuición directa; no se intuye, normalmente, el alma, ni la inteligencia, ni Dios. Es cierto que el concepto puede fragmentar la realidad, y, por eso, el raciocinio (a base de conceptos) podría fallar; pero, de cualquier manera, debería dejarse la puerta abierta a la razón, con su función detectora de exigencias lógicas y morales. Lo propio de la inteligencia es lo necesario, y ese elemento necesario no siempre se capta por evidencia inmediata, sino, a veces, por evidencia mediata, es decir, por raciocinio.

Capítulo XXVIII

MARCEL

1. Características generales.—Gabriel Marcel nació en París, en el año 1889. Además de filósofo, es dramaturgo, músico y crítico literario. Constituye el más importante pensamiento existencialista católico.

Sus principales obras filosóficas son: *Diario metafísico, Ser y tener, El misterio del ser,* y *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.*

Rechaza para sí mismo el calificativo de existencialista, y dice profesar más bien un socratismo cristiano. Por lo que respecta a su religión, después de haberse convertido al catolicismo, en 1929, no sólo es congruente con ella, sino que, además, trata continuamente temas íntimamente ligados a la religión, como son la fe, la esperanza, la Encarnación, la plegaria, y Dios.

No coincide con la Filosofía escolástica; pero su pensamiento se puede considerar como un vigoroso replanteo y solución dentro del marco de la Filosofía cristiana, a partir de los problemas propios del siglo XX, tales como la persona, la intercomunicación, la angustia, el amor y la libertad.

2. Misterio y problema.—Igual que otros autores (cfr. Husserl y Bergson), Marcel propone una distinción inicial, para entrar por un camino correcto a su tema filosófico, y desecha los procedimientos o enfoques inapropiados. La distinción de Marcel es la que hay entre problema y misterio.

El problema es una cuestión que se encuentra enfrente de mí, de un modo objetivo, y, por tanto, se puede resolver independientemente de mí; yo sólo soy un espectador enfrente del

problema. El caso típico es el problema de las Matemáticas; el sujeto que lo resuelve puede cambiarse, y la solución es la misma. En general, las ciencias y las técnicas se enfrentan a problemas.

Por encima de ese nivel está el del misterio. Por lo pronto, no se refiere a algo insoluble o exclusivamente religioso. El misterio es una cuestión en la que el propio sujeto se encuentra envuelto en los mismos datos. En este caso ya no es indiferente quién es el que trate de dar solución al misterio. Los ejemplos más claros son: el misterio del mal, de la libertad, del conocimiento, del amor, y, el más elevado de todos, el misterio del ser.

En todos ellos el hombre se encuentra implicado, comprometido, es parte de los datos que ofrece la cuestión. Por lo tanto, no es algo objetivo, como el problema matemático. Su principal dificultad radica en que no se encuentra frente a mí, sino que me involucra de tal manera, que la respuesta ya no es la objetiva y fría solución que dan las ciencias y las técnicas a sus correspondientes problemas.

Lo único que se puede hacer ante el misterio es, en primer lugar, reconocerlo, y, enseguida, tratar de aproximarse más y más a él con esa actitud peculiar que Marcel llama recogimiento, y que consiste en una reflexión concreta sobre los datos encontrados en el propio sujeto. La Metafísica, según Marcel, no es otra cosa sino el resultado de la reflexión personal sobre los misterios.

El error de las teorías metafísicas ha consistido, pues, en tratar a los misterios como si fueran problemas. Éstos se resuelven fríamente, por una técnica objetiva; en cambio, el misterio requiere una reflexión en actitud de recogimiento, pues se trata de algo que envuelve al mismo sujeto.

3. SER Y TENER.—Paralelamente a los dos planos anteriores, del misterio y del problema, Marcel explica dos categorías fundamentales: ser y tener.

El tener es la categoría que separa y distingue. El poseedor es distinto de la cosa poseída. Vale sólo cuando se trata de las relaciones entre los cuerpos, o entre el hombre y los cuerpos. El que posee algo tiende a someter ese objeto como un instru-

mento; también tiende a someterse a él, y por último, quiere excluir a los demás en esa relación de posesión.

Pero el hombre, en cuanto persona, vive en una categoría superior, que es la del ser. El hombre existe en el ser, participa del ser, se comunica con las demás personas gracias a su mutua apertura en el ser. El ser es el ambiente propio de la existencia personal, y no separa, sino que une.

El ser es una presencia continua al hombre, o mejor, es la materia prima de que está hecha la persona. Desde mi existencia personal puedo reflexionar, ahondar en mí mismo, y captar el ser, por el cual se realiza la comunicación con las demás personas. No se puede decir lo que es el ser, no se puede expresar y objetivar; su conocimiento nunca es exhaustivo; pero se puede experimentar como una profundidad que nos supera y nos incluye. Quien capta esto, sentirá la humildad ontológica, pues se experimentará como un sujeto que no es dueño de su propio existir, sino como un don renovado en el tiempo.

La Filosofía no es otra cosa que tratar de expresar el ser, que se halla presente e inexpresado. Desgraciadamente, el lenguaje objetiva lo que se ha captado y experimentado interiormente, y contribuye así a su falseamiento y mala interpretación.

No se tiene ideas, ni fe, ni cuerpo. El hombre es existencia encarnada en un cuerpo; la fe no es una fórmula inerte, sino una participación de lo divino, y el conocimiento no es una propiedad particular, sino una participación en la verdad.

El hombre que todavía no llega al nivel del ser, sino que trata a los demás en la categoría del tener, como objetos, instrumentos o propiedades, revela, con esto, que todavía no ha llegado a la auténtica existencia humana y personal.

4. EL "NOSOTROS".—La Filosofía de Marcel analiza con cuidado las principales experiencias que vive la persona, como el amor, la fe, la esperanza, la fidelidad, la amistad. El propósito de tales análisis consiste en descubrir allí un fundamento ontológico, una base perdurable, que es el ser, que nos constituye y en el que nos movemos. Por eso, bien puede llamarse a su Filosofía "el paso de la existencia al ser".

Entre sus principales conclusiones, resalta la importancia que le concede al "Nosotros". El Nosotros, vivencia de la co-

munidad entre personas unidas, pero no fundidas, equivale al mismo ser. El Nosotros precede al yo y al tú. Éstos son meras abstracciones o captaciones fragmentarias. Una persona no vive a nivel humano, hasta que encuentra a sus semejantes en el plano del ser. Cuando los trata como objetos o instrumentos, los trata como "ellos", o "él"; pero no como a un "tú". Saber tratar a una persona como a un "tú", es el fruto de la propia maduración. Pero entonces, ese yo y ese tú empiezan a coexistir, a participar del Nosotros, que es el auténtico ser. *"Esse est co-esse":* existir es coexistir.

A partir de esa intuición fundamental del Nosotros, se entiende por qué la esencia del yo es la apertura, la apertura al ser. Esto significa que el hombre tiene como estructura fundamental una proyección hacia un horizonte de amplitud desconocida, infinita. Pero es necesario vivir esa proyección o trascendencia. En la práctica, se reconoce, al que lo vive, por su actitud de disponibilidad, que es todo lo contrario de la mezquindad y la actitud cerrada y egocéntrica.

Marcel aplica su doctrina del Nosotros (ser fundamental) al análisis del matrimonio, la familia, la técnica, el testimonio, la oración, la religión y el contacto con Dios, que es el Tú Absoluto. Y encuentra que la naturaleza humana, tal como se manifiesta en sus rasgos esenciales, está, de suyo, inclinada hacia la realización de los principios cristianos. Hay una conformidad esencial entre el cristianismo y la naturaleza humana.

Sin embargo, acerca de Dios, manifiesta su desacuerdo con las tesis tradicionales de la Teología católica, pues se muestra un tanto escéptico respecto a las "pruebas" de la existencia de Dios. Fiel a sus postulados, tiene que concluir que Dios no es un problema, sino un misterio, y, por lo tanto, objetivarlo, expresarlo y demostrarlo, equivaldría a desfigurar el asunto tratado. Las pruebas de Dios, en todo caso, son posteriores a la fe, y la suponen.

5. La Filosofía de la esperanza.—Marcel abre un horizonte luminoso al hombre inquieto y angustiado del siglo XX. La desesperación es la soledad; en cambio, la apertura al ser, al Nosotros, a los semejantes, a Dios, es el gozne que constituye al hombre en lo que es, y lo devuelve a sí mismo, en su serena

y tranquila esencia, difícil de conquistar, inquietante en su realización; pero muy lejos de la angustia y de la desesperación, que son las únicas metas previstas en las otras filosofías existencialistas.

La Filosofía de Marcel es una Filosofía de la esperanza. Entiende por esperanza una secreta connivencia con el ser, una cierta confianza en el poder omnicomprensivo del ser. No es lo mismo que el deseo; tampoco es una egoísta y orgullosa fanfarronería acerca del propio bien presente y futuro. Se experimenta, no tanto en beneficio del propio sujeto, sino en beneficio de la comunidad. Es, por tanto, desinteresada, humilde; pero firmemente confiada. Su fórmula, en expresión textual de Marcel, es la siguiente: "Yo espero en Ti, para Nosotros." [1]

[1] Sobre Marcel puede ampliarse el estudio en: GALLAGHER: *La Filosofía de Gabriel Marcel,* Razón y fe; y además, son recomendables las siguientes obras sobre el existencialismo en general: VERNEAUX: *Lecciones sobre existencialismo,* Club de lectores; LUYPEN: *Fenomenología existencial,* Carlos Lohlé; DELFGAAUW: *¿Qué es el existencialismo?,* Carlos Lohlé; ROUBICZECK: *El existencialismo,* Labor.

Capítulo XXIX

HEIDEGGER

1. Características generales.—Martín Heidegger nació en 1889. Sus principales obras son: *Ser y tiempo, Kant y el problema de la Metafísica, La esencia del fundamento*, y *Sendas perdidas;* todas ellas escritas en un estilo bastante difícil.

Expresamente sigue el método fenomenológico, aunque con serias modificaciones, pues no acepta la *epojé* del ser de las cosas, que es justamente el tema central de la Filosofía.

Su intención es tratar del ser, en toda su amplitud y en cuanto tal. En ese sentido dice no pertenecer al grupo de los filósofos existencialistas, cuya sola preocupación es la existencia humana. Sin embargo, la única parte publicada de *Ser y tiempo,* es todo un tratado sobre el ser del hombre.

Al leer las obras de Heidegger, pareciera que se trata de un autor ateo, pues Dios no figura en su Filosofía. Cuando fue preguntado sobre el tema de Dios, contestó que ése no es problema de su Filosofía, dado el método fenomenológico que ha adoptado. Con todo, en los últimos tiempos declaró estarse dedicando al estudio de lo sagrado y lo divino.

2. El ser y el ente.—Desde un principio, Heidegger trata de colocarse en el plano del ser, elevándose por encima del plano de los entes. No debe confundirse el ser y los entes. Éstos son las cosas, los existentes, los objetos. En cambio, el ser es lo que le da inteligibilidad y sentido a las cosas. El ser es el fundamento de los entes.

La diferencia entre el ser y el ente es la tantas veces mencionada en los escritos de Heidegger, diferencia ontológica.

Para este autor, el plano o nivel óntico es el que se refiere a los entes, y el nivel ontológico es el que se refiere al ser.

Heidegger se propone, expresamente, la elucidación del ser, y tacha a los autores llamados existencialistas, porque se reducen a un plano puramente óntico. Además, Heidegger tacha a toda la Filosofía anterior a él, por haberse olvidado del ser. Solamente Parménides y Platón trataron acerca del ser. Pero a partir de Aristóteles, y luego, en la Edad Media, la Filosofía quedó reducida al plano óntico. El propósito de la Filosofía fue esclarecer qué son los entes, cuando lo que principalmente interesa es el ser, es decir: "¿por qué hay entes, en lugar de no haber nada?".

En este mismo sentido, Heidegger también se opone a Husserl, dado que la *epojé* fenomenológica quiere poner entre paréntesis, o dejar sin consideración, el ser o existencia real de los objetos. Pero esto es un grave error, desde el punto de vista de Heidegger, pues otra vez la Filosofía se quedaría en el plano óntico y no alcanzaría el plano ontológico.

Tenemos pues, a un autor que nuevamente quiere empezar desde el principio todo el trabajo de la Filosofía, y rechaza los veinticinco siglos de investigación filosófica ya realizada.

Sin embargo, con respecto al ser, no es mucho lo que puede decir. El ser, por lo pronto, no es Dios, ni tampoco es la causa del mundo. El ser, en último término, se puede confundir con la nada, puesto que no es ningún ente. Además, el ser es finito, según Heidegger. Esto es la consecuencia que obtiene, a partir de su Ontología, basada en la Antropología.

La doctrina de Heidegger acerca del ser, es de suma importancia para la Metafísica. Marca nuevamente una preocupación por los problemas del ser, que tan agudamente fueron planteados desde los griegos, y en la Edad Media (y en esto Heidegger se muestra injusto contra la obra de Sto. Tomás, cuyo centro es, justamente, el *esse,* el ser), y que luego fueron relegados, en función de la Teoría del Conocimiento, que inició su auge a partir de Descartes, y culminó con Kant. El siglo XX, con la obra de Heidegger, ya no puede tener el mismo sabor antimetafísico del siglo XIX. Sin embargo, aun en el mismo Heidegger habría que hacer notar la deficiencia de su concepto de ser, que es finito. En términos tomistas, Heidegger todavía no ha al-

canzado al ser trascendental, y se ha limitado en un plano categorial.

3. EL DASEIN.—A pesar de su intención de tratar al ser en toda su amplitud, y en cuanto tal, la obra principal de Heidegger *(Ser y tiempo)* es más bien una Antropología filosófica.

Para abordar al ser, Heidegger quiere tratar primero el tema del hombre, porque éste es quien se pregunta por el ser. Preguntarse por el ser significa que ya se tiene un cierto conocimiento atemático del ser. El hombre es el lugar en donde el ser se esclarece y se manifiesta. Por esto, Heidegger llama *Dasein* a la realidad humana. Ese término significa, literalmente, "ser-ahí", y quiere señalar la especial vinculación del hombre con el ser.

Una de las más importantes tesis heideggerianas, acerca del hombre, es la siguiente proposición: "La esencia del *Dasein* es la existencia." Por supuesto, no debe interpretarse dicha tesis como si al hombre le fuera esencial existir, como si el hombre existiera necesariamente. Significa, más bien, que lo típico del hombre es existir, es estar lanzado hacia algo, es dar sentido a las cosas con el mismo ser que él lleva consigo. Existencia se escribe, en esa obra: "Ex-sistencia"; lo cual señala más gráficamente el sentido que quiere expresar. Ex-sistencia es estar fuera de sí (las mismas raíces de éxtasis), es proyectarse hacia algo.

También se refiere al hombre como "ser-en-el-mundo". Esto significa, no que el hombre está espacialmente en un cierto lugar de la Tierra, sino que lo típico del hombre es vivir inmerso en una red de relaciones, hacia las cuales proyecta toda su atención. El mundo es esa red de relaciones, formada por los objetos que están a la mano; cada uno remite a los demás. Y ese conjunto de relaciones forma parte integrante del ser de cada hombre. En otras palabras, no se podría comprender a una persona determinada, sin ese mundo peculiar que lo rodea.

En el mundo nos encontramos arrojados, caídos, lanzados. Ésta es la "derelicción", una de las principales categorías del hombre, y que ha dado lugar a posteriores descripciones sobre el desamparo y la angustia del hombre.

En su obra, Heidegger explica los existenciales del hombre, o sea, sus características más importantes, que se podrían reducir a cuatro: cuidado, libertad, trascendencia, y temporalidad. El hombre es *cuidado,* o preocupación, es decir, está lanzado hacia las cosas o instrumentos del mundo. La *libertad* es el hecho de proyectarse hacia sus propias posibilidades; el existencialismo ha tomado a su cargo la acentuación de esta cualidad humana, tan opuesta al determinismo derivable de las filosofías racionalistas. La *trascendencia* es lo mismo que la libertad, pues el hombre surge por encima de las cosas, se escoge, y se hace su propio ser, en oposición a los objetos, cuya esencia está hecha y terminada. La *temporalidad* consiste en que el hombre no está en el tiempo, sino que es un proceso de temporalización, cuyos éxtasis, o salidas de sí mismo, originan los tres momentos del tiempo entendido corrientemente.

4. DAS MAN Y LA EXISTENCIA INAUTÉNTICA.—La gran mayoría de la gente lleva una existencia banal, inauténtica. Ésta se caracteriza por lo impersonal de la vida. Se vive según se opina, se dice, se usa. No se vive, pues, la propia existencia, sino la existencia impersonal, que no es la mía ni la de nadie, sino la que se estila como un modelo estándar.

Das Man significa, literalmente, "el *se*" (pronombre impersonal), como en *se* dice, *se* hace, *se* usa. Quiere significar lo impersonal de la existencia inauténtica. La masa vive sometida al *das Man,* vive esclavizada, alienada a patrones completamente anónimos, pero imperiosamente subyugantes. El poder de la moda, de las costumbres, del "qué dirán", es un ejemplo de ello.

Heidegger describe tres características de la existencia banal: la falsa curiosidad, la charlatanería, y la ambigüedad.

La falsa curiosidad consiste en un afán de novedades. El sujeto salta de una cosa a otra, sin profundizar en ninguna; todo lo toca en la superficie, y eso le basta; detenerse en algo le parecería que le quita el tiempo para una nueva experiencia. Vive excitado, inquieto, disipado; está en todas partes y en ninguna. Por supuesto, no se trata de la auténtica admiración y curiosidad, que constituye el motor de la Filosofía y de la ciencia.

La charlatanería consiste en hablar de las cosas sin comprenderlas. Simplemente se repite lo que se dice y se oye. Lo hablado va adquiriendo, así, autoridad, nada más que porque así se dice.

La ambigüedad consiste en que no se sabe qué se comprende y qué no se comprende. Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, pero, en el fondo, no lo está. Es una máscara con respecto a los demás; es un espejismo para la curiosidad, y un material apropiado para la charlatanería.

Insiste Heidegger en que no pretende darle un carácter moral y normativo a sus descripciones bipolares de la existencia (auténtica e inauténtica). Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto el aspecto ontológico que quiere describir es fundamento válido para exigencias absolutas, es decir, con carácter ético. Sin duda alguna, lo ético está mordiendo en lo ontológico, y las descripciones ontológicas son fundamento de una Ética con validez universal y necesaria. Al fin y al cabo, el deber ser tiene su base en el ser.

5. La muerte y la existencia auténtica.—En sentido opuesto a lo anterior, la existencia auténtica es la que se caracteriza porque escoge sus posibilidades reales, vive con una conciencia lúcida de lo que es, y asume la angustia ante la nada de la muerte, que es la posibilidad más cierta e inminente que todo hombre posee.

Mientras que la existencia banal trata de eludir la muerte, las conversaciones acerca de la muerte, y hasta la proximidad de la muerte al enfermo desahuciado, el hombre auténtico es un "ser-para-la-muerte", es decir, vive su contingencia, su finitud, su limitación; sabe que con la muerte termina todo, se anticipa a ella, y da sentido real a cada instante que vive.

Desde que el hombre nace, continuamente muere, cada instante vivido es un instante menos en su existencia precaria y efímera. Vivir esta limitación en donde se asoma la nada, continuamente, produce angustia. El hombre auténtico asume su limitación y su angustia.

La conciencia de la muerte, como una constante e inminente posibilidad del propio yo, intransferible y angustiante, es comparable a la "vida *sub specie aeternitatis*", de Spinoza. Con-

templar la existencia desde esa perspectiva (la muerte, o la eternidad, según el caso), produce, en quien la asume, una existencia acorde con lo que efectivamente es el hombre, es decir, produce una existencia auténtica.

En términos cristianos, podríamos decir que el tiempo de prueba se está terminando; eso produce angustia; pero la aceptación de ese hecho origina una vida terrena encuadrada dentro de las proporciones reales, finitas, limitadas, y contingentes, de que dispone el hombre. Mirar la vida desde la perspectiva de la muerte induce al hombre a una actitud realista, dispuesta a vivir cada instante en la plenitud de su sentido.[1]

[1] Sobre Heidegger, puede ampliarse el conocimiento en: CORVEZ: *La Filosofía de Heidegger*, Fondo de Cultura Económica; OLASAGASTI: *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente.

CAPÍTULO XXX

SARTRE

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Jean-Paul Sartre nació en París, en el año 1905. Es el más famoso representante de la corriente existencialista, la cual se puso "de moda" a partir de la segunda post-guerra.

Su principal obra, *El ser y la nada,* sobresale más por sus descripciones psicológicas que por su penetración ontológica. En un breve ensayo, titulado *El existencialismo es un humanismo,* trata de popularizar sus principales ideas. Posteriormente escribe *Crítica de la razón dialéctica,* en la cual analiza temas de índole política y social, en aparente acuerdo con el marxismo.

Pero se debe principalmente a sus obras literarias (teatro y novela), la raigambre popular que sus ideas han alcanzado. Actualmente se respira un ambiente de relativismo, amoralismo, desprecio de los valores hechos, autonomía exacerbada, deseo de autenticidad, y, en gran parte, ese ambiente es producto de la divulgación del sartrismo. Sus principales obras literarias son: *La náusea, A puerta cerrada, Las moscas, La edad de la razón, El diablo y el buen Dios.*

El mismo Sartre ha definido su existencialismo como la postura que lleva hasta sus últimas consecuencias un franco ateísmo como punto de partida.

La intención de Sartre se queda en la descripción de la existencia humana. Sus temas centrales son: la libertad, la angustia, el amoralismo, la imposibilidad de las relaciones interpersonales de sujeto a sujeto, y el fracaso del hombre en todos sus intentos para realizar su proyecto fundamental: llegar a ser Dios. El hombre es una pasión inútil, y el absurdo es la

tónica general de su existencia; de allí el sentimiento de náusea que invade y caracteriza a un auténtico existencialista.

Sartre acusa fuertemente la influencia de los grandes autores modernos: Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Aunque, tal vez, su postura se puede caracterizar sintéticamente como un cartesianismo que lleva el dualismo conciencia-materia hasta sus últimas consecuencias.

2. El en-sí y el para-sí.—Todo el pensamiento de Sartre gira alrededor de este par de conceptos fundamentales: el en-sí y el para-sí.

El en-sí es el ser de las cosas, es el objeto, carece de conciencia, de movimiento, de relaciones. Simplemente es lo que es; corresponde al principio de identidad. La captación del en-sí, en su indiferenciación, en su estar de más, produce la náusea, tan patéticamente descrita por Sartre, en la novela que lleva ese título.

En completa oposición, está el para-sí, el cual es consciente, es sujeto, es lo típicamente humano. Al para-sí no se le puede aplicar el principio de identidad, ya que "es lo que no es y no es lo que es". El para-sí surge como una descompresión del en-sí. Es una fisura o hendedura en el en-sí. También lo describe Sartre como un gusano que roe el interior de una manzana.

La oposición entre estas dos categorías sartreanas no puede ser más tajante: mientras que el en-sí es denso, macizo, lleno, inmóvil, rígido (cfr. el ser parmenídeo), inconsciente, objetivo; en cambio, el para-sí es hueco, móvil, consciente, indeterminado, subjetivo. Este dualismo recuerda las dos substancias cartesianas (materia y espíritu), sólo que Sartre niega la calidad de substancia al para-sí, pues justamente lo califica como una nada (de aquí el título de su obra: *El ser y la nada).*

El hombre trasciende, pues, la categoría del en-sí. El hombre no es, sino que se hace. Su conciencia está lanzada hacia el objeto (el en-sí), y continuamente se forja planes, los cuales, realizados, constituyen la facticidad del hombre, su esencia ya hecha, pero sólo terminada a su muerte.

También explica Sartre que el hombre es existencia, libertad (todo esto coincidiendo con su conciencia, su nada, su para-sí). Con dicha existencia se va forjando su propia esencia, que es su propia autobiografía. Así se entiende la tesis central del

existencialismo: "La existencia precede, y es superior a la esencia." Nótese, por lo pronto, que el término "esencia" adquiere en estos momentos un significado especial: el hombre no tiene una esencia universal, la misma para todos, sino que se va fabricando su propia esencia singular, su propia historia o autobiografía, que no coincide con la de los demás.

La vida humana es el intento, siempre frustrado, de sintetizar el para-sí, que constituye al hombre, con el en-sí, frente al cual existe. Pero ese proyecto fundamental, convertirse en un en-sí, sin dejar de ser para-sí, es imposible en su realización, pues el mismo concepto en-sí-para-sí (que Sartre identifica con Dios) es una contradicción en los mismos términos, ya que una cosa no puede ser al mismo tiempo llena y hueca, móvil e inmóvil, consciente e inconsciente. Luego el hombre es una pasión inútil; sólo le queda su propia libertad, con la cual tiene que asumir su existencia, su responsabilidad y su soledad, en medio de la angustia.

3. Libertad, responsabilidad y angustia.—El hombre no tiene libertad, sino que *es* libertad. Ésta no debe concebirse como una facultad o una potencia. Para Sartre, no hay ser en potencia, todo lo que existe está en acto. La libertad es la misma elección que el hombre realiza al existir como una indeterminación o nada, pero que continuamente se está autodeterminando.

Con la libertad, el hombre se fabrica su propia esencia y le da sentido a las cosas. El hombre no tiene naturaleza hecha; en esto se distingue de cualquier objeto. Pero la libertad es el fundamento de la esencia que el hombre se va fraguando.

Por otro lado, con la libertad, el hombre da sentido a las cosas. Debido al proyecto libre que cada hombre se hace, es como las cosas se consideran como obstáculos o como instrumentos. El mismo pasado sólo tiene sentido en función de un proyecto para el futuro. Con esto, Sartre pretende mostrar que la libertad es una especie de absoluto, indeterminación ilimitada que busca la autodeterminación en forma completamente autónoma. La libertad sólo se da en una situación, pero aun la situación es creada por la libertad. Con todo, Sartre considera que el hombre "está condenado a ser libre".

El hombre que efectivamente vive su libertad, siente el peso aplastante de la responsabilidad, y eso le produce angustia. Por tal motivo, la gran mayoría de la gente prefiere evadir la existencia auténtica, que es libre, responsable y angustiada, y se refugia, "de mala fe", en los valores y reglas ya hechas. De este modo, actúa en función de otras cosas, no por sí mismo; ya no siente angustia, pero vive con una existencia inauténtica, como un cobarde o cochino *(salaud)*, como un representante del "espíritu de seriedad".

La libertad absoluta que proclama Sartre es, pues, completamente autónoma; cualquier motivo objetivo que se aduzca en una elección, falsifica la libertad, y degrada a la condición del cobarde. Ni las leyes, ni los valores hechos, ni la supuesta propia naturaleza o carácter, ni el inconsciente, se pueden constituir como guías de la libertad. Ésta es autónoma, o no es libertad, sino autoengaño (mala fe) y cobardía.

4. Los valores y la moral.—Para Sartre no hay valores *a priori*, objetivos, con validez universal. Su tesis se opone radicalmente a la de Max Scheler, entre otros.

No es la libertad la que ha de depender de los valores, sino al revés, son éstos los que surgen por la libertad. La libertad crea valores, lo cual significa, en Sartre, que el único valor es el mismo acto libre, y precisamente en cuanto libre.

El hombre vale por sus actos libres, no por la sumisión a jerarquías de valores ya establecidas. Dicha sumisión no es otra cosa sino la renuncia a la propia libertad, con lo cual el acto pierde su valor.

Así las cosas, resulta que los supuestos valores, en lugar de orientar y dar sentido a la libertad, lo que hacen es despojarla de su propio valor. Solamente los cobardes se buscan esos valores y normas ya hechas, para escudarse en ellas y eludir la responsabilidad y la angustia.

Sartre llegó a escribir que "todas las actividades humanas son equivalentes. . ., lo mismo da embriagarse a solas, que conducir pueblos. . ." A partir de aquí, surge el relativismo y el amoralismo que desde un principio hemos detectado en el ambiente actual, y que se desprende como consecuencia lógica de las principales tesis sartreanas a favor de la libertad y de la

autonomía, y en contra de los valores y de las jerarquías establecidas.

Si el valor trasciende a la libertad es sólo porque es un ideal a realizar. Pero aun así, cada uno debe escoger su propia jerarquía de valores. Es la libertad la base de todo valor.

De cualquier manera, nótese que aun en medio del rechazo de valores y jerarquías, se cuela en Sartre una bipolaridad, por la cual tacha a la cobardía, al espíritu de seriedad y a la mala fe como algo negativo, y en cambio, da toda su aprobación positiva a la lucidez, a la libertad autónoma, a la actitud resuelta y semi-estoica que asume la angustia y la responsabilidad. Habría que preguntarse, entonces, si la existencia auténtica y la existencia inauténtica, así descritas, tienen validez universal.

5. Las relaciones interpersonales.—Sartre no acepta el solipsismo de ciertos autores y trata de fundamentar la convicción popular de que existe una multitud de sujetos. Todo consiste en sentirse objeto de una mirada; con ella, dice Sartre, me siento cosificado, como un instrumento o un objeto; la vergüenza que experimento ante las miradas ajenas significa la reducción que estoy sufriendo hasta la calidad de objeto; y si en ese momento soy objeto, es porque del otro lado de la mirada hay un sujeto; por lo tanto, no soy el único sujeto, hay un pluralismo de sujetos. Y con esto, el solipsismo queda desbancado.

Establecido lo anterior, Sartre señala que la base de las relaciones humanas es el conflicto, la lucha, y que de ninguna manera es posible establecer el contacto interpersonal, la comunicación de sujeto a sujeto.

No hay más que dos posibilidades: o yo me sitúo en la calidad de objeto y trato de vencer al otro, apoderándome de su libertad de sujeto; o al revés, me comporto como sujeto, y entonces trato de reducir al otro a la calidad de instrumento, cosa u objeto.

A partir de aquí surgen algunas variantes. Si yo me comporto como objeto, entonces trataré de atraer y absorber la libertad del sujeto por medio del amor, del lenguaje, y del masoquismo. El amor consiste en hacerme fascinante al otro, de tal manera que logre cautivar su atención y su libertad. El

lenguaje trata de atraer la libertad del otro por medio de expresiones que lo lleven a la captación de lo que yo quiero. El masoquismo consiste en hacerme juguete o instrumento del otro. Pero los tres modos conducen necesariamente al fracaso, pues nunca se logra la seguridad de capturar la libertad del otro.

En el caso de que yo me comporte como sujeto, dispongo de algunos procedimientos para lograr la cosificación del otro; tales son: la indiferencia, el deseo sexual, el sadismo, y el odio. La indiferencia consiste en hacer caso omiso del otro como persona, y tratarlo como una función en medio de mi vida; ni siquiera lo miro. El deseo sexual se propone reducir al otro a la condición de cuerpo. El sadismo trata al otro como un juguete que produce placer. El odio consiste en proyectar un mundo en donde el otro no existe; culmina con el asesinato. Pero también estos cuatro procedimientos están condenados al fracaso, pues yo, como sujeto, no podré quedar satisfecho tratando a puros objetos.

En síntesis, las relaciones interhumanas están caracterizadas por el conflicto. Se trata de vencer al otro; pero nunca se quedará satisfecho, y todo se convierte en una lucha sin sentido; "el infierno son los otros".

6. EL ANTI-TEÍSMO.—La postura de Sartre con respecto a Dios, no solamente es atea, sino que francamente se constituye como un antiteísmo. Esto significa que no sólo prescinde de Dios, como es el caso de Heidegger, sino que lucha contra la creencia que afirma la existencia de Dios. Es interesante constatar de qué manera un ateo se preocupa tanto por la no-existencia de Dios.

En síntesis, se podría decir que hay dos razones o argumentos que esgrime Sartre en contra de la existencia de Dios.[1] El primero se refiere al concepto de Dios, que, según Sartre, es contradictorio en sí mismo. El segundo es una disyunción entre la libertad humana y la existencia de Dios, las cuales, en el pensamiento de nuestro autor, son incompatibles.

De acuerdo con el primer argumento, para que Dios sea efectivamente el Ser Supremo, tendría que abarcar al mismo

[1] Cfr. LUYPEN: *Fenomenología existencial*, pág. 301 y ss.

tiempo las características del en-sí y del para-sí, tendría que ser un en-sí-para-sí. Pero resulta que este concepto, ser-en-sí-para-sí, envuelve cualidades contradictorias e incompatibles, pues al mismo tiempo es lleno y vacío, inmutable y móvil, inconsciente y consciente, objeto y sujeto. Por lo tanto, si el concepto de Dios es contradictorio, se infiere que la existencia de Dios es imposible.

El segundo argumento se basa en la libertad humana. Sartre sostiene que, si Dios existiera, el hombre ya no podría ser libre, pues Dios, como ser infinito y creador, estaría en posesión de todas las esencias que crea. El hombre sería, pues, una esencia ya hecha, determinada, incompatible con la libertad (cfr. Leibniz), del mismo modo que una vasija de barro es la obra del alfarero. Dios sería el Sujeto Absoluto, y todo lo demás sería solamente objeto, esencia cerrada, y no cabría la existencia libre del hombre. Pero el hecho es que el hombre es sujeto libre; luego, de ahí se infiere que Dios no existe.

Ya comentaremos estos argumentos en el apartado que sigue; pero por lo pronto, nótese que, a partir del ateísmo de Sartre, se infiere de una manera lógica el relativismo y el amoralismo. Si no hay un valor absoluto, evidentemente todo queda al arbitrio de la libertad humana, pues como dice Dostoievsky, y Sartre repite: "Si Dios no existe, todo está permitido."

7. Comentario crítico:

a) *Dualismo.*—Sartre opone radicalmente el hombre a las demás cosas, como se oponen sujeto y objeto. Es cierto que el hombre trasciende, por su conciencia y libertad, el mundo de las cosas materiales. Pero recuérdese la doctrina de la analogía, de Sto. Tomás. Con ella se comprende que, a pesar de todas las diferencias reales entre los entes, de todas maneras hay algo que los unifica, como es el ser. A partir de esto, puede empezar a explicarse el hecho de la intercomunicación humana.

Por otro lado, no es que el hombre carezca de esencia, y que con su existencia se vaya forjando su esencia. Si las tesis de Sartre quieren tener validez para todos los hombres, es porque está hablando de la esencia humana. Por supuesto, no

hay que entender dicha esencia como algo estático, cerrado y completamente determinado. La teoría del acto y la potencia (que Sartre rechaza), ayuda a entender de qué manera la esencia humana está en continuo dinamismo y acabamiento.

b) *Autonomía.*—Respecto a la libertad, hay que convenir en que la responsabilidad y la autonomía son valores positivos. Pero la autonomía no necesariamente ha de rechazar la heteronomía. Se puede actuar por propio convencimiento, aun cuando la conducta realizada esté normada por reglas cuyo origen sea extrínseco al propio sujeto. No por el hecho de que debo actuar por mí mismo, debo rechazar todas las normas que vienen de parte de otros.[2]

Por otra parte, recuérdese que no es lo mismo elegir bien, que elegir *un* bien. Siempre se elige un bien, y en esto hay acuerdo con Sartre; pero no siempre se elige bien. En algunas circunstancias, lo que se elige es bueno, pero esa elección no es la más correcta.[3]

c) *Valor.*—Respecto a los valores, ya hemos insistido en que éstos tienen un contenido *a priori,* objetivo, independiente de la libertad humana. El hombre no crea valores; en todo caso, los encarna en ciertos objetos, que se llaman bienes (cfr. Scheler).

Además, los valores hechos no suprimen la libertad; son atractivos, e influyen en la libertad, pero no la determinan completamente. De acuerdo con Bergson, el hombre debe actuar por aspiración, por el atractivo de los valores, y no por coacción, o por la presión de la autoridad y de la sociedad.

d) *Relaciones humanas.*—Es un hecho, que se da la relación de sujeto a sujeto; hay un contacto interhumano. Por supuesto, no se trata de un completo conocimiento y comprensión del otro sujeto; siempre queda un margen de oscuridad y profundidad, nunca captado, ni en el otro sujeto, ni aun en sí mismo.

No cabe duda que esa comunicación interpersonal es difícil; en algunos casos es imposible, y jamás es exhaustiva. Nunca puede haber una integración completa entre dos personas. Pero

[2] Cfr. cap. XXXV de mi *Introducción a la Ética.*
[3] Cfr. cap. IX de mi *Introducción a la Ética.*

de todas maneras, de acuerdo con Scheler, es la simpatía la que logra esa aproximación e intercomunicación. Al decir de Marcel, solamente se llega a la categoría de persona cuando el sujeto logra vivir ese contacto con los demás: *Esse est co-esse.*

Por otro lado, la descripción sartreana del amor es incompleta. Sólo se refiere al amor interesado, y no dice nada acerca del amor de benevolencia, que es desinteresado, y constituye el amor propiamente humano. Es cierto que el primero se realiza con mucha mayor frecuencia que el segundo. Pero éste no es un imposible, y en una descripción de las relaciones humanas, debería dársele su correspondiente lugar, si no se quiere mutilar esa misma descripción.

e) *Dios.*—Los dos argumentos para negar la existencia de Dios, son falaces. Para que Dios sea el Ser Supremo, no es necesario que en Él se aglutinen todas las determinaciones que observamos en el mundo. Basta que en Él se den las perfecciones y los valores, en su máximo grado. Así pues, en el concepto de Dios no hay razón para que se dé al mismo tiempo lo lleno y lo vacío, lo objetivo y lo subjetivo. El concepto de Dios es el de un ser perfecto y necesario, creador del Universo.

Por otro lado, la libertad humana no es incompatible con su carácter de creatura. Dios crea, y el hecho de que piense eternamente las esencias de las cosas, no significa que tales esencias excluyan el dinamismo y la libertad. De acuerdo con Bergson, Dios crea creadores.

f) *Conclusión.*—La Filosofía de Sartre es una "Filosofía del absurdo". Y la náusea que produce el sinsentido de las cosas es un modo de expresar la profunda frustración que se experimenta ante la deficiencia del en-sí y del para-sí. En el fondo, es un anhelo por lo Absoluto, que de un modo atemático se está afirmando por el contraste y decepción ante el mundo.

Por otro lado, si no hay valores, si todo depende del sentido que cada uno le dé a las cosas, entonces la teoría sartreana no puede presentarse como una verdad con validez para todos, y no habría razón alguna para seguir sosteniéndola.[4]

[4] Sobre Sartre, es accesible la obra de QUILES: *Sartre y su existencialismo,* Espasa-Calpe.

CAPÍTULO XXXI

RUSSELL

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.—Bertrand Russell nació en 1872, en Inglaterra, y murió en 1970. Obtuvo el Premio Nobel de Literatura, en 1950.

Su obra principal se titula *Principia Mathematica,* escrita en colaboración con Whitehead; pero sus publicaciones son innumerables; sobresalen: *El conocimiento humano, su alcance y sus límites; Mística y Lógica; Historia de la Filosofía occidental; Matrimonio y moral; La conquista de la felicidad,* y diversos *Ensayos filosóficos.*

Russell está plenamente colocado en la prolongación del empirismo y escepticismo de Hume, y se puede decir que es el principal autor de la nueva modalidad que presenta, en el siglo XX, esa tradicional forma del pensamiento inglés. Su influencia en el Círculo de Viena (movimiento fundado, en 1929, por Schlick y Neurath) y en el positivismo lógico o Filosofía analítica es la mejor prueba de la energía de sus escritos.

Veamos, pues, cuáles son los antecedentes de la Filosofía analítica.

2. LÓGICA, MATEMÁTICAS Y FILOSOFÍA.—Corrientemente, se piensa que la Lógica de Aristóteles no ha avanzado considerablemente, desde que su autor la dejó escrita en su famoso *Órganon.* El mismo Kant afirma que desde entonces no ha habido una modificación digna de tomarse en cuenta. Sin embargo, ya en nuestro curso de Lógica hemos estudiado someramente los avances que se lograron en la Edad Media, y, luego, los primeros intentos de Logística, debidos a Leibniz.[1]

[1] Cfr. cap. XLVI de mi *Introducción a la Lógica.*

Pero, a partir del siglo XIX, los avances en las investigaciones lógicas fueron de mucho mayor importancia. Los matemáticos de ese tiempo (Frege y Peano, por ejemplo) se preguntaron acerca de las relaciones entre Lógica y Matemáticas. La razón de estos trabajos era el período de crisis por el que pasaban las ciencias matemáticas. Tal parecía que, a partir de las geometrías no-euclideanas, las tradicionales verdades matemáticas se venían por tierra, o, por lo menos, hacían pensar en la necesidad de su fundamentación radical. Debido a esto fue como se pensó en el papel de la Lógica en conexión con la solidez de las verdades matemáticas.

En un principio, se creyó que la Lógica debería constituir un capítulo de las Matemáticas. Así fue como se elaboró la llamada Lógica matemática, o Lógica simbólica.

Poco después, ya en el siglo XX, los pensadores más bien se inclinaron a invertir el orden de fundamentación, y actualmente están casi completamente de acuerdo en que la Lógica tiene un puesto más primario y fundamentante que las Matemáticas. Son éstas las que se apoyan en la Lógica, y no al revés. De este modo, la Lógica conserva su antonomía aun frente a las Matemáticas, que pretendían absorberla, según los trabajos del siglo XIX.

En estas condiciones es como aparecen los pensadores de la corriente positivista, como Bertrand Russell y Wittgenstein, y los del Círculo de Viena. Todos ellos quieren utilizar un instrumento preciso, en sus investigaciones filosóficas; dicho instrumento es, justamente, la Lógica matemática, y debido a esto es como surge la corriente llamada positivismo lógico.

No es que la Lógica matemática esté unida exclusivamente al positivismo. Cualquier corriente filosófica la puede utilizar. Pero ciertamente, hay una especie de afinidad entre dicha Lógica y las tesis del positivismo. Esa afinidad reside principalmente en lo que respecta a la importancia del punto de vista de la *extensión* de los conceptos (o clases), lo cual deja en lugar muy secundario el punto de vista de la comprehensión de ellos, tal como en las filosofías racionalistas se estilaba. El positivismo lógico está, pues, en íntima connivencia con el empirismo de los siglos XVII y XVIII, que era el enemigo pri-

mario de todo racionalismo de esa misma época. La Lógica matemática, por su parte, aun cuando no es propiamente un método empirista, ha sido cultivada, preferentemente, en ese solo sentido.

De esta manera, a raíz de una crisis de las ciencias matemáticas y de una profundización en la Lógica, se dio origen a la Lógica matemática, la cual ha servido como instrumento básico de la nueva modalidad del empirismo inglés, que ahora, en el siglo XX, toma el nombre de positivismo lógico, y también el de Filosofía analítica.[2]

3. El principio de verificabilidad.—Una de las más importantes tesis que se esgrimen dentro de la Filosofía analítica, es el principio de verificabilidad. Consiste, esencialmente, en abstenerse de calificar como verdadero o falso aquello que no se haya comprobado experimentalmente, o que no se ve cómo se pueda comprobar. La verificación o comprobación experimental es la piedra de toque de cualquier proposición. Por medio de ella es como se puede obtener la certeza acerca de su verdad o de su falsedad. El principio de verificabilidad se podría enunciar, pues, de la siguiente manera: "Sólo es verdadero aquello que se puede verificar experimentalmente."

Nótese, entre paréntesis, que ese mismo principio enuncia algo que no puede ser comprobado experimentalmente.

Aquellas proposiciones (o enunciados) que no pueden comprobarse, representan una *ausencia de sentido*. Se les debe rechazar, no por ser falsas, sino porque carecen de significado. En este momento, advierten los positivistas lógicos que, para que una proposición sea calificada como carente de sentido, sólo es necesario que se vea la imposibilidad de recurrir a un método experimental para comprobarla. No es necesario que de hecho ya esté comprobada. Lo que no tiene sentido es lo incomprobable. Lo que tiene sentido es lo comprobable, sea que ya ha sido comprobado, sea que todavía no, pero es posible ver cómo se llegaría a comprobar. Entre estas proposiciones

[2] Cfr. *El positivismo lógico*, compilado por A. J. Ayer, y editado en el Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

verificables, es donde se da lo verdadero y lo falso; no así en las inverificables, que, simplemente, carecen de sentido.

Los ejemplos más típicos están en el caso de aquellos conceptos referentes a lo puramente espiritual. "Dios existe" es, según esta corriente, una proposición carente de sentido, porque no hay medio posible para comprobarlo experimentalmente. Hay que desechar dicha proposición, del contenido filosófico, y no porque sea falsa, sino porque carece de sentido. En cambio, "la Luna tiene vida vegetativa" ya es una proposición verdadera o falsa porque, aun cuando no se haya comprobado (en los tiempos de Russell), de todos modos es fácil imaginar el método que se puede seguir para comprobarla experimentalmente.

En resumen:

Hay proposiciones

carentes de sentido: incomprobables

poseedoras de sentido: comprobables (verdaderas o falsas) { ya comprobadas / no comprobadas.

La falla de este principio de verificabilidad reside en que, además de lo ya hecho notar poco más arriba (pues él mismo no es comprobable experimentalmente), supone que el conocimiento de lo verdadero se limita a lo puramente sensible, y no admite (al menos, explícitamente, pues enseguida se traiciona) la *intuición intelectual,* con la cual el hombre puede posesionarse de verdades inteligibles, y que no dejan de serlo a pesar de la imposibilidad de su comprobación o verificación experimental. Una vez más, el positivismo lógico y la Filosofía analítica se colocan en un nivel empirista que ya ha sido suficientemente combatido a propósito de Hume y demás autores que lo preconizan.

4. Los conceptos metafísicos.—De lo dicho se desprende que la Metafísica es, nuevamente, expulsada del ámbito de la Filosofía analítica. En efecto, aquel concepto que pretenda designar una realidad suprasensible, más allá de lo físico (metafísico), es, por definición, un concepto inverificable, y, por lo tanto, carente de sentido.

Y esta misma conclusión se puede obtener analizando el tema de cada uno de los tratados propios de la Metafísica, a saber: Teodicea o Teología natural, Teoría del Conocimiento y Ontología.

Todas aquellas tesis que se refieran a la *existencia de Dios* deben desecharse, pues, en definitiva, no es posible ponerse de acuerdo acerca de algo que no cae dentro de los límites de nuestro conocimiento. La Teodicea o Teología natural no pertenece, pues, a la Filosofía.

Asimismo, la famosa querella entre *realismo e idealismo,* tema central de la Teoría del Conocimiento, tampoco es propia de la Filosofía, pues, por principio, es imposible verificar si existe o no, algo que sea independiente de nuestro conocimiento. Cuando el realismo afirme la existencia independiente de seres extramentales, lo hará de modo gratuito, pues si quiere verificar eso, por el mismo hecho ya no está tratando sino de entes afectados por el conocimiento (recuérdese la discusión acerca del principio de inmanencia).

Tampoco el idealismo puede negar la existencia de lo extramental como algo independiente. Para verificarlo se requeriría un conocimiento exhaustivo de todo lo que hay. En resumen, el problema clásico de la Teoría del Conocimiento debe desecharse, pues cualquier solución es inverificable.

Y por último, *el problema del ser,* como un fundamento atemático de todo ente, es también un problema sin sentido. Lo que conocemos son entes, y por lo tanto, cualquier postulación de algo atemático es, por definición, algo inverificable. El caso de Heidegger, que pretende una Filosofía como un tratado del ser, es un puro juego de palabras, carente de seriedad.

En consecuencia, ninguna de las tres partes de la Metafísica es aceptable. Ni la Teoría del Conocimiento, ni la Teodicea, ni la Ontología, ofrecen temas de posible verificación. La Metafísica es, pues, un engendro inverificable, y expuesto a las afirmaciones y negaciones más disímiles, como de hecho ha permanecido a lo largo de toda su tenebrosa y mística historia.

5. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.—Con estas breves acotaciones acerca del movimiento positivista del siglo XX, ya podemos tener una idea de lo que es la llamada "Filosofía analítica".

Esta Filosofía analítica es el resultado conjunto de las influencias ya descritas, a saber: desarrollo de la Lógica matemática, trabajos positivistas de Bertrand Russell, y la fundación, en 1929, del Círculo de Viena, justamente con la intención de fundar una dirección filosófica con carácter netamente científico (positivismo) y con el rigor propio de la Lógica matemática.

Podemos describir a la Filosofía analítica como el último intento de los autores de orientación empirista y científica para constituir una disciplina reflexiva sobre los datos de la ciencia experimental, y que no carezca de las mismas cualidades de ese saber científico: verificabilidad, rigor lógico, ausencia de teorías místicas y metafísicas. La Filosofía analítica no quiere ser una nueva teoría, sino, simplemente, una *reflexión y esclarecimiento del significado real que tiene nuestro lenguaje ordinario*. La Filosofía analítica se convierte, pues, en una Filosofía del Lenguaje.

6. COMENTARIO CRÍTICO.—De acuerdo con lo ya asentado en los párrafos en letra menor de los números anteriores, podemos ahora resumir las críticas a la Filosofía analítica:

a) El principio de verificabilidad denota una limitación arbitraria en el campo del conocimiento. No se considera la validez propia de lo inteligible por la intuición.

b) El rechazo de la Metafísica es contradictorio, pues, en el fondo, lo que se pretende en toda Filosofía es una fundamentación radical de los demás conocimientos científicos. No es otro el objeto del análisis del lenguaje. Pues justamente, dicha fundamentación es lo que constituye a la Metafísica.

c) El recurso a la Lógica matemática, además de connotar la necesidad de fundamentación, arriba declarada, no ofrece las garantías requeridas en esa labor cimentadora. La validez de los conceptos, el carácter necesario de las tesis científicas, y la universalidad de sus verdades, son temas que, analizados, trascienden a la ciencia y a la Lógica (aun a la Lógica matemática), y que justamente originan una metateoría que fue llamada Filosofía Primera, por Aristóteles, y Metafísica, por la Edad Media. Rechazar la Metafísica equivale, pues, a rechazar la fundamentación buscada en el análisis de nuestro

lenguaje, de nuestros significados, de nuestra ciencia y, en una palabra, de nuestro mundo.

d) Y por último, no es desechable, sino del todo laudable, el deseo de rigor, de claridad y de evidencia, junto con el rechazo de todo aquello que huela a imposición tradicional, carente de fuerza propia de orden científico. Justamente eso es lo que se pretende en todo auténtico filosofar.[3]

[3] Sobre este tema son recomendables, para ampliar el estudio: AYER: *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica; COPLESTON: *Filosofía contemporánea*, Herder; AYER: *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba.



BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO: *Historia de la Filosofía* (3 tomos), Montaner y Simón, Barcelona, 1952.

BARLOW, M.: *El pensamiento de Bergson,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

BOCHENSKI, I. M.: *La Filosofía actual,* Fondo de Cultura Económica, 5ª ed., México, 1965.

CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina,* Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1968.

COLOMER (y otros): *El ateísmo de nuestro tiempo,* Ed. Nova Terra, Barcelona, 1967.

COLLINS, J.: *El pensamiento de Kierkegaard,* Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

COPLESTON, F.: *Historia de la Filosofía.* Grecia y Roma, Ed. Ariel, Barcelona, 1969.

——— *El pensamiento de Sto. Tomás,* Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

——— *Filosofía contemporánea,* Herder, Barcelona, 1959.

CORVEZ, M.: *La Filosofía de Heidegger,* Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

DELFGAAUW, B.: *Historia de la Filosofía,* Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966.

——— *La Filosofía del siglo XX,* Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.

DERISI, O.: *Tratado de existencialismo y tomismo,* Emecé, B. Aires, 1956.

DE YURRE, G.: *Historia de la Filosofía griega,* Ed. del Seminario, Vitoria, 1954.

DIEZ BLANCO, A.: *La Filosofía y sus problemas,* Ed. Scientia, Barcelona, 1960.

DOMÍNGUEZ, D.: *Historia de la Filosofía,* Sal Terrae, 8ª ed., Santander, 1958.

FABRO, C.: *Historia de la Filosofía* (2 tomos), Ed. Rialp, Madrid, 1965.

FERRATER MORA, J.: *La Filosofía en el mundo de hoy,* Revista de Occidente, 2ª ed., Madrid, 1963.

FINK, E.: *La Filosofía de Nietzche,* Alianza Editorial, Madrid, 1966.

FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía* (3 tomos), B A C, Madrid, 1965.

GALLAGHER, K. T.: *La Filosofía de Gabriel Marcel,* Razón y fe, Madrid, 1968.

GÁRATE, R.: *Nietzsche, su Filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal,* Mensajero, Bilbao, 1968.

GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de Filosofía,* Editorial Diana, 6ª ed., México, 1960.

——— *La Filosofía de Kant,* Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1961.

GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica,* Rialp, Madrid, 1960.

——— *El tomismo,* Desclée de Brouwer, B. Aires.

——— *Elementos de Filosofía cristiana,* Ed. Rialp, Madrid, 1969.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Sócrates y el socratismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

GRENET, P. B.: *Historia de la Filosofía antigua,* Herder, Barcelona, 1969.

GUTHRIE, W. K. C.: *Los filósofos griegos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

HILDEBRAND, D.: *¿Qué es la Filosofía?,* Razón y fe, Madrid, 1965.

HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la Filosofía* (2 tomos), Herder, Barcelona, 1969.

——— *Breve Historia de la Filosofía,* Herder, Barcelona, 1964.

JOLIVET, R.: *Introducción a Kierkegaard,* Ed. Gredos, Madrid, 1946.

——— *Las fuentes del idealismo,* Desclée de Brouwer, B. Aires, 1945.

KAUFMANN, W.: *Hegel,* Alianza Editorial, Madrid, 1968.

KLIMKE-COLOMER: *Historia de la Filosofía,* Ed. Labor, 3ª ed., Barcelona, 1961.

KOYRÉ, A.: *Introducción a la lectura de Platón,* Alianza Editorial, Madrid, 1966.

LE ROY, E.: *Bergson,* Labor, Barcelona, 1932.

LEPP, I.: *Psicoanálisis del ateísmo moderno,* Ed. Difusión, B. Aires, 1963.

LUYPEN, W.: *Fenomenología existencial*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la Metafísica* (5 tomos), Gredos, Madrid, 1958.

MARÍAS, J.: *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, 14ª ed., Madrid, 1961.

——— *La Filosofía en sus textos* (3 tomos), Ed. Labor, Barcelona, 1963.

MARITAIN, J.: *Introducción a la Filosofía,* Club de lectores, Buenos Aires, 1952.

——— *El sueño de Descartes,* Biblioteca Nueva, B. Aires, 1956.

MAURER, A. A.: *Filosofía medieval,* Emecé editores, B. Aires, 1967.

OLASAGASTI, M.: *Introducción a Heidegger,* Revista de Occidente, Madrid, 1967.

QUILES, I.: *Aristóteles, vida, escritos y doctrina,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

ROBBERECHTS, L.: *El pensamiento de Husserl,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

ROBLES, O.: *Propedéutica filosófica,* Ed. Porrúa, 5ª ed., México, 1967.

ROUBICZECK, P.: *El existencialismo,* Ed. Labor, Barcelona, 1966.

SCIACCA, M. F.: *Historia de la Filosofía,* Luis Miracle, editor, Barcelona, 1958.

——— *La Filosofía, hoy,* Luis Miracle, editor, 2ª ed., Barcelona, 1956.

SERREAU, R.: *Hegel y el hegelianismo,* Eudeba, B. Aires, 1964.

TOMLIN, E. W. F.: *Grandes filósofos de Occidente,* Taurus, Madrid, 1965.

TORRE Y ZARCO: *Introducción a la Filosofía del hombre y de la sociedad,* Esfinge, México, 1969.

TOVAR, A.. *Un libro sobre Platón,* Espasa-Calpe, B. Aires, 1956.

TREDICI, J.: *Historia de la Filosofía,* Ed. Difusión, 4ª ed., B. Aires, 1958.

VANNI ROVIGHI, S.: *Introducción al estudio de Kant,* Ed. Fax, Madrid, 1948.

VERNEAUX, R.: *Historia de la Filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1969.

——— *Historia de la Filosofía contemporánea,* Herder, Barcelona, 1966.

——— *Lecciones sobre existencialismo,* Club de lectores, B. Aires, 1957.

——— *Epistemología general o Crítica del conocimiento,* Herder, Barcelona, 1967.

WULF, M. DE: *Historia de la Filosofía medieval* (3 tomos), Jus, México, 1945.

XIRAU, J.: *La Filosofía de Husserl,* Troquel, B. Aires, 1966.

XIRAU, R.: *Introducción a la Historia de la Filosofía,* UNAM, 2ª ed., México, 1968.

Indice de materias

ÍNDICE

EL DIA 29 DE DICIEMBRE DE 1981
SE ACABO DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EN LOS TALLERES DE
LITOGRAFICA INGRAMEX, S. A.
CALLE DE CENTENO No. 162
DE ESTA CIUDAD DE MEXICO
LA EDICION CONSTA DE
30 000 EJEMPLARES



DISTRIBUCION:
ISBN 968-412-004-4 LIBRERIA DE PORRUA HNOS. Y CIA., S.A